جامعة الجزائر

كلية العلوم الإسلامية

قسم العقائد

والأديان

السببية والخلق المتواصل في الفكر الإسلامي الكلامي

(الغزالي – ابن رشد – ابن خلدون)

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

تخصص عقيدة

إعـــداد الطالـــب:

لخضر بوزرارة

السنة الجامعية: 1429 هـ/1430هـ

2008م/ 2009م

جامعة الجزائر

كلية العلوم الإسلامية

قسم العقائد

والأديان

السببية والخلق المتواصل في الفكر الإسلامي الكلامي

(الغزالي – ابن رشد – ابن خلدون)

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

تخصص عقيدة

إعداد الطالب:

لخضر بوززارة

إشراف الأستاذ الدكتور:

عمار جيـــدل

اللجنة المناقِشة:

01– الأستاذ الدكتور/ عبد الرزاق قسوم.. رئيساً.

02– الأستاذ الدكتور/ عمار جيدل.. مقررًا.

03– الأستاذ الدكتور/ عبد القادر بخوش.. عضوًا.

04– الأستاذ الدكتور/ سعيد عليوان.. عضوًا.

05– الأستاذة الدكتورة/ شافية الصديق.. عضوًا.

06– الأستاذ الدكتـــور/ لخضر شريط.. عضوًا.

السنة الجامعية: 1429 هـــ/1430هـــ

2008 م - 2009 م

الإهـــــــــــداء

أهدي هذا الجهد المتواضع إلى الوالدين الكريمين:

(رب ارحمهما كما ربياني صغيرا).

وإلى محبي المعرفة والباحثين عن الحقيقة على منهج:

(اقرأ باسم ربك الذي خلق؛ خلق الإنسان من علق. اقرأ

وربك الأكرم؛ الذي علم بالقلم؛ علم الإنسان ما لم يعلم.)

شكر وتقدير

وأخيرا، وليس آخرا؛ لا يفوتني أن أنوه بالنصائح القيمة والتوجيهات النافعة التي أسداها إلي المشرف على هذه الأطروحة؛ الأستاذ الدكتور عمار جيدل؛ حتى أنه لم يبخل علي بإعارتي كتبه الشخصية، كما لا يفوتني التنويه بالتسهيلات والتشجيعات التي تلقيتها من إدارة الكلية؛ وكذا الجامعة. والشكر موصول إلى كل من ساهم بتوجيه أو نصيحة أو إعارة كتاب، أو الدلالة عليه مما سهل إخراج هذه الرسالة في حلة نعتقد أنها مقبولة وإن كنا نحس بالتقصير من جانبنا ولا نرضى عنها كل الرضا.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

من المعضلات الأساسية التي شغلت الإنسان منذ بدء الخليقة -ولا تزال- مشكلة الوجود الإنساني ماهيته وأهدافه وعلاقته بالكون من حوله، وقبل ذلك علاقته بخالقه.

كانت هذه المسألة وما أثير حولها من تساؤلات وما رصد لها من إجابات مثار جدل كبير وبحث عميق بين الفلاسفة والمفكرين، ولا غرو في ذلك، إذ أنها تمثل بحق الهدف الأسمى و المقصد الأسنى من الوجود الإنساني نفسه.

وعلى الرغم من أن الرسالات السماوية بأجمعها قد تكفلت بالإجابة عن الأسئلة الجوهرية الـتي تحدد علاقة الإنسان بالله من جهة، وكذا علاقته بما حوله من أنواع الموجودات من جهة أخرى إلا أن الأسئلة الأكثر إلحاحا ما تزال أكثر طرحا وأغمض شرحا.

كانت ماهية الإنسان ومترلته في هذا الكون العظيم موضوع بحث الفلاسفة والعلماء منذ أقـدم الأزمنة حتى عصرنا الراهن، و لم تزد إجاباتهم عن تلك الأسئلة الأمر إلا غموضا والوضع إلا تعقيـدا، وظلت تلك الأسئلة هي هي من عصر إلى عصر ومن مصر إلى مصر، ذلك أن الإنسان هو الإنسان، وأن الطبيعة هي الطبيعة، وأن الله هو الله الخالق سبحانه. إلا أن المشكلة ظلت هي المشكلة، وأن تلك الأسئلة ما تزال تلح على ذهن الإنسان وتدعوه إلى مزيد من التأمل والتفكير وذلك سر تجـددها في كل حين.

هذه الأسئلة وإن لم تكن في مستوى الإنسان العادي ومن لف لفه، إلا أن أصـحاب العقـول الجبارة قد خاضوا في تلك الأسئلة وما يمكن أن يكون لها من أجوبة، ولذلك يتعين متابعتها على هذا المستوى، وذلك ما نرمي إليه خلال هذا البحث.

إننا نقف اليوم كما وقف إنسان الأعصر المتقدمة في عصر النبوات أو غيرها لنطـرح الأسـئلة نفسها عن علاقة الإرادة الإلهية بالإرادة الإنسانية، وعن علاقة الأسباب بالمسببات والعلل بالمعلولات في الطبيعة وفي الإنسان، وعن حظ الإرادتين الإنسانية والإلهية في الفعل الإنساني وعن الجبر والاختيار وعلاقتهما بالمسؤولية والجزاء .

وفي كل عصر وكلما حاول مفكر أو عالم أن يطرق هذه الموضوعات ليحدد إجابـات لتلـك التساؤلات إلا ووجد نفسه في طريق قد سلكه من قبله في فهم العلاقة القائمة بين هذا وذاك. ومـن هذه الأسئلة القديمة المتجددة البحث في نظام الكون والطبيعة وهل ما يحدث فيهما هو مـن قبيـل

التلازم الضروري (الحتمي) أم على سبيل الخلق المستمر الذي يؤكد الحضور الإلهي الدائم، وهل القول بأحدهما ينافي وجود الآخر، أم أنهما وجهان لعملة واحدة؟

إن غموض هذه المسألة -العلية والخلق المستمر- وما أفضت إليه من نتائج علمية وعملية كانت ولا تزال من أعقد المسائل الفلسفية على صعيدي علم الوجود و نظرية المعرفة، فكل الموضوعات في الحياة تتصل بشكل أو بآخر بهذه المسألة، فهي إذا قضية قديمة قدم البشرية، فكثير من المفردات التي يتناولها علم الكلام، كالجبر والاختيار والقضاء والقدر، وبعثة الأنبياء وكل ما يتصل بنشأة الإنسان ومصيره، والكون وصيرورته، وما يتصل بالمشاهدات الحسية ذات العلاقة بالتجارب العلمية أو الظواهر الكونية يرجع البحث فيه إلى هذا الأصل؛ أي العلية والخلق المستمر.

فالسببية والخلق المتواصل كما يبدو ظاهريا هما أمران منفصلان، وأن القول بأحدهما يعني رفض الآخر، فكأن الذين قالوا بالسببية أو الحتمية أرادوا نفي الحضور الإلهي الدائم وخلقه المستمر لكل ما في الوجود، وأن الذين قالوا بالخلق المستمر أرادوا نفي الأسباب وعدم اعتبارها باعتبارها عائقا في طريق التوحيد وإثبات الربوبية، وليس الأمر كذلك كما يظن لأول وهلة. وكلا الفريقين إنما رام الدفاع عن التوحيد وعن المشيئة والإرادة الإلهية المطلقة.

وإذن فلقد شكك جمهور الأشعرية في قانون السببية على خلفية الدفاع عن الإرادة الإلهية وإبعادا لفكرة تعدد الآلهة وإفساحا للمجال أمام المعجزات، ومثل ذلك ما فعله المعتزلة والقائلون بالأسباب حيث عمدوا إلى تقييد القدرة الإلهية في سبيل إثبات العدل الإلهي وإقرارا للحرية الإنسانية، فالغرض واحد من النفي أو الإثبات في السببية أو الخلق المتواصل، ولكن اختلفت طرقهم وتعددت مناهجهم. ومن ثمة فإن هذه الدراسة التي نحن بصددها تتناول إشكالية معرفية قديمة متجددة ومتجذرة في الفكر الإسلامي خصوصا والإنساني عموما. وتتناول هذه الإشكالية على وجه التحديد العلاقة بين العوالم الثلاثة: الله -الطبيعة- الإنسان، في محاولة لاستكشاف الجسور التي تربط بينها؛ بين طلاقة المشيئة والقدرة الإلهية،وبين حرية الاختيار الإنساني الذي يعد قاعدة للتكليف والجزاء من جهة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة والعالم من حوله وعلاقة كل ذلك بالإرادة الإلهية الحرة المطلقة، وكذا علاقة حركية الإنسان والطبيعة بالحضور الإلهي الدائم من جهة أخرى.

وإذا كان الحديث في هذا السياق يدور حول محورية الله ومركزيته وفاعليته المطلقة في كل ما سواه، فإننا على صعيد آخر نجد أنفسنا في مواجهة عالم ذي نظام تحكمه قوانين من حيث حدوثه واستمراره، فإذا كان الله هو المؤثر الوحيد فما هي مدخلية التأثير بالنسبة لغيره وما هو حينها مفهوم السببية؟

وإذا كان للأشياء من إنسان أو طبيعة ذوات وصفات وخصائص، فهل هذه الصفات والخصائص تنفعل أو تتفاعل مستقلة عن الحضور الإلهي وتأثيره المباشر فيها؟ وإذا كان خالق الكون قد وضع لكل موجود قوانينه الخاصة فهل أعطاها خاصية التحكم والتملك للكون وهو خالقها والمهيمن عليهـــا، وهل هي تنطلق لتصوغ وتحكم الكون؟ أم الحكم لله من قبل ومن بعد؟ تلـــك هـــي الإشـــكاليات والتساؤلات التي يراد مناقشتها في هذه الدراسة عبر استعراض مواقف وآراء كل من -الغـــزالي أبـــو حامد، وابن رشد الحفيد، و ابن خلدون- مبرزين رؤاهم، ومستجلين مواقفهم، ثم مقارنتها بعضـــها مع بعض، ومقررين في النهاية ما نراه أقرب إلى الصواب مع اعتقادنا منذ البدء أن الحق واحد في أصله متعدد في فهمه وتطبيقاته، وأن النصوص في القرآن أو السنة تحديدا وفي غيرهما عموما هـــي حمالـــة أوجه.

إننا بهذه الدراسة نريد أن نقدم مقاربة للعلاقة بين الله ومكونات الوجود من طبيعة وإنسان فـــردا كان أم مجتمعا.ما الذي يحكم هذه العلاقة؟ هل هي علاقة خلق وكفى، أم هي- بعد ذلك- علاقـــة رعاية وعناية. وفي مجال الإرادة الإنسانية؛ هل تتمتع هذه الإرادة بالحرية المطلقة إزاء الأفعـــال الـــتي تأتيها؟ هل هي فعلها أم منسوبة إليها؟ وهل حقا ليست هناك أية قوة خارجية تؤثر في اختيارات هذه الإرادة لتجبرها على هذا الاختيار دون غيره؟ ونفس الأمر يقال بالنسبة لحركية الشعوب والمجتمعات، وكذا الدول والحضارات سقوطها وقيامها على السواء.

إن الإجابة على هذه الأسئلة هي ما يمكن أن نعتبره بحق عمق العلاقة القائمـــة بـــين الإرادتـــين الإنسانية والإلهية وعلاقة ذلك بالمسؤولية والجزاء المتعلقين بتلك الأفعال.

إن عقيدة التوحيد الإسلامية كما يقررها القرآن تنطلق من رفض الشرك بكل مظاهره؛ أي بنوعيه القائم على تعدد الآلهة أو القائل بوجود وسائط بين الله والإنسان وكذا الطبيعة؛ ومن ثمـــة كانـــت النظرة القرآنية لتلك العلاقة مبنية على التميز التام بين الله وكل ما سواه، فالله واحد لا شـــريك لـــه متميز عن العالم تميـــزا تامـــا بذاتـــه وصـــفاته وأفعالـــه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى:11] وعليه فإن إمكانية تصور تنازع بين الله والإنسان والطبيعة غير قائم البتة لأن الله هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو سبحانه متصف بكل صفات الكمال والجلال وهـــو عدل متره عن الظلم.

وبعد؛ فإن هذه الدراسة تتناول جانبين هامين في الفكر الكلامي الإسلامي هما الإنسان وأفعالـــه والطبيعة وتغيراتها وهل ما يحدث فيهما أو يصدر عنهما هو من قبيل البرمجة المسبقة القائمة على مبدأ

الحتمية أو العلية الصارمة. أم أنه على سبيل الخلق المباشر لتلك الحركات والأفعال، سواء كان ذلك السلوك من الطبيعة أو الإنسان؟ ولكل سؤال جواب، ولكل جواب مذاهب وفرق، وعليه فقد عثرنا في الفكر الكلامي الإسلامي على اتجاهين بارزين؛ اتجاه يقول بالخلق المستمر وأنه لا سببية ولا علية، ويمثل هذا الاتجاه علماء ومفكرو الأشعرية و مستندهم في ذلك الدلالات العامة للنصوص القرآنية والتي تفيد في مجملها خلق الله لكل شيء في كل لحظة، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن؛ وهي قاعدة إيمانية تستدعي الحضور الإلهي الدائم وخلقه المستمر لكل ما هو كائن إلى يوم الدين خلافا لما نقل عن بعض فلاسفة اليونان كأرسطو صاحب نظرية "المحرك الأول" التي تقرر بأن الله قد خلق الكون أول مرة ثم خلص ليتأمل نفسه لأنه أرفع من أن يهتم بشؤون هذا العالم. فالله بموجب هذه النظرة الأرسطية سبب بعيد جدا يتصل عمله بالخلق الأول وحسب، وهي نظرة على الجملة تثبت مبدءا سببيا مطلقا إلا أنها تمثل تصورا قاصرا في حقه تعالى إذ تسلب عنه صفة أساسية من صفاته العليا وهي "القيومية"، ومن ثم هب علماء الأشاعرة يدفعون هذه النظرة ويردونها ومعتمدهم في ذلك النصوص القرآنية الوافرة كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ الروم: 40 وقوله: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ فاطر: 40 فقدرة الله على الخلق هي المميز الأساسي بينه وبين الآلهة المزعومة، فالخلق هو من أخص خصائصه أكان ذلك في الأعراض أم الأجسام أم الذوات وما يصدر عنها من أفعال وحركات.

وإذا كانت الآيات السابقة تتحدث عن الخلق مطلقا وابتداء، فإن هناك آيات تتحدث عن الخلق المباشر والمستمر منها قوله تعالى:

﴿ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ ﴾ [عبس: 25-32] وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾ ﴾ [الفرقان: 45-46] وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا

مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحۡيِينِ ﴿٨١﴾﴾ [الشعراء: 78-81] وغيرها من النصوص القرآنية الواضحة في دلالتها على الخلق المستمر والمباشر لما في الطبيعة والإنسان على السواء.

ومما لا شك فيه فإن هذا الفهم منسجم مع مطالب الوحي ومتطلبات الإيمان بالله الواحد الأحد الفعال لما يريد، ومن ثمة وجدت بعض المدارس الصوفية ضالتها في هذا الفهم فعضت عليه بالنواجذ وأقامت على أساسه صرحها الممتد عبر الزمن معلنة حربها على التصورات الكلامية الاعتزالية ذات المترع العقلي الصرف، فأسفرت المجادلات الكلامية عن اقتناع المتصوفة بأن العقل البشري في غاية العجز عن حل مشكلات الكون ومعضلات الوجود، فلم يبق لكشف سر الوجود إلا طريق وحيد هو طريق النور والبصيرة والذوق.

أنكر الغزالي التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ووضع بديلا له أسماه نظرية "العادة" والتي مؤداها أن ما يلاحظ من اطراد في تعاقب الظواهر إنما مرده إلى العادة ليس إلا؛فحسب رأي الغزالي فإن العلاقة بين الإرواء والماء، وبين لقاء النار وحدوث الاحتراق، وبين الدواء وحصول الشفاء ليست حتمية ! فلماذا إذن تأتي هذه الظواهر متساوقة؟

تلك هي الأسئلة التي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها، ولهذا الرأي خلفيته الدينية والفلسفية كما أسلفنا، و لم تقتصر نظرهم تلك على أفعال الطبيعة وحدها بل نقلوها إلى أفعال الإنسان نفسه. وقد تعرض حجة الإسلام الغزالي بسبب موقفه هذا للكثير من الهجوم والنقد، ويعتبر ابن رشد أبرز هؤلاء المهاجمين. والحقيقة أن الدافع وراء هذا النقد لمبدأ العلية ليس إنكارا للسببية ولا تصور الوجود بدون قوانينه الأساسية ولكنه البحث والتأمل في قدرات المعرفة الإنسانية وحدودها، إذ أن نقد الغزالي لتلازم المعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكارا للعلية بمعناها المطلق، ولا إنكارا لها من ناحية الواقع المشاهد، لقد كان الغزالي بعيدا كل البعد عن إنكار السببية بمعناها العلي التجريبي، بل سعى للحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطي للعلم القائم عليها اليقين اللازم، وذلك منهج معروف عند الغزالي، إنه منهج الشك للوصول إلى اليقين، فالغزالي لم يعمل على رفع الأسباب ولا إبطال العقل، وإنما رفع ورفض الضرورة التي تجعل من الأسباب آلهة تتحكم في هذا الوجود .

وفي مقابل هذه النظرة وقف فريق آخر من العلماء –كابن رشد– يدحضون دعاوى الفريق الأول وينقضونها واحدة واحدة. لقد ردوا نظرية الخلق المتواصل وقالوا بالأسباب ولكن ليس على نحو من

الحتمية الآلية التي لا تتخلف بأي حال، لأن هناك مجال للمعجزات ولخرق النواميس متى أراد الله ذلك، كما عابوا على الفريق الأول من القائلين بنفي الضرورة أنهم أرادوا بناء التوحيد فهدموه.

فالقوانين والأسباب الآلية في الكون -كما يرى هذا الفريق- لا تبطل بأي حال القول بالعناية الإلهية أو التقدير الإلهي بل تدعمها وتسندها كما يقول العقاد؛ فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار الطبيعة، وكل حركة من حركات الأجسام؛ ولا تزال تعمل ومعها متسع كبير للاختيار في أصغر الذرات فضلا عن أعظم الأجرام وهي لا تمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٣ ﴾ [سبأ: 03]؛ وليس معنى هذا أن الكون يجري على غير نظام، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا يغلق الباب على الإيمان .

ومن أبرز الشخصيات الإسلامية التي مثلت هذا الاتجاه رجال المدرسة الاعتزالية و ابن حزم وابن رشد وابن تيمية. ونظرا لنزعة ابن رشد الفلسفية واطلاعه الواسع على الفلسفة وإلمامه بطرائق المتكلمين ،كما أن تأثيره فيمن جاء بعده كابن تيمية وابن القيم وغيرهما أمر لا يخفى، حيث نرى أنهم إنما رددوا مقالاته في ثوب ديني، لكن فضل السبق في طرح الفكرة والإبانة عنها إنما يرجع إليه.

لقد تصدى ابن رشد بقوة لفكرة الأشاعرة التي بلورها الغزالي حول مبدأ السببية، وعمل على دفع مقدمات الغزالي إلى نهايتها، معتبرا إياها مؤدية إلى إنكار الصانع جل و علا، لأننا إنما نستدل على وجوده بما أودع في هذا الكون من نظام بديع على نسق فريد.

أما الشخصية الثالثة التي اخترناها لهذه الدراسة فهي "ابن خلدون"، وتأتي أهمية ابن خلدون في هذا السياق في كونه تجاوز بموضوع السببية الأطر التقليدية المعروفة والتي ما فتئت تربطها -أي السببية- بعالم الطبيعة أو الإنسان "الفرد" وذلك فيما يتعلق بأفعاله ومآله ومسألتي الجبر والاختيار اللتين طالما أثير حولهما الجدل الكثير.

وميزة ابن خلدون في هذا المضمار أنه عمق مستوى النقاش واتجه به مناحي عملية عندما نقل التعاطي مع المعضلة إلى ميدان التاريخ والعمران البشري بل والحضارة الإنسانية وحركية الأمم والشعوب.

كما تأتي أهمية ابن خلدون في كونه استطاع أن يمزج في فكره الكلامي -في حبكة فنية نادرة- بين حقلي "العمران" و "التاريخ" من جهة، وبين الغيبيات الدينية والأمور الإلهية من جهة أخرى؛

حيث لا ينفك هذا عن ذاك ولا ذاك عن هذا، فهو ينظر إلى العمران وقوانينه بعين الدين ومبادئه فلا نجد عنده تناقضا بين القول بالسببية، والقول بالخلق المتواصل أو الحضور الإلهي الدائم في الآن نفسه.

و على الجملة فقد وقع اختيارنا على هؤلاء الأعلام الثلاثة: الغزالي، ابن رشد، ابـــن خلـــدون لاعتبارات كثيرة منها ما ذكرنا، ومنها أن هؤلاء الثلاثة كل فريد في بابه قد آلت إليه إمامة الفكر في عصره؛ فقد جمع الغزالي بين الدين والفلسفة كما بين المنطق و التصوف حتى صار متألقا في عصـــره، أما ابن رشد وإن كان قد تحرك في الرواق الذي تحرك فيه ابن حزم من قبله -أعني الإطار النقـــدي- إلا أنه قد ارتفع بهذا الاتجاه وبذاك الإطار إلى مستوى أعلى مما كان عليه ابن حزم؛ أعـــني مســـتوى الفكر الفلسفي الناضح المتمكن، فرغم الاتجاه الظاهري لابن حزم إلا أن ذلك لم يمنـــع ابـــن رشـــد الفيلسوف أن يأخذ عنه ويتأثر به بل ويزيد عليه، كما أن الاتجاه الحنبلي السلفي لابن تيمية لم يمنـــع تأثره بابن حزم وابن رشد كليهما،وقد كان لهذين الأخيرين تأثيرهما الواضح في تفكيره.

وبالجملة فإن اختيارنا لهؤلاء المفكرين الثلاثة من ناحية هندسة البناء لهذه الدراسة يأخذ في الاعتبار عنصرين هامين من شأنهما تحقيق التكامل الموضوعي لهذا البحث؛ ألا وهما:

1- التنوع التخصصي: ونعني به الجانب الشخصي لكل واحد من هؤلاء الثلاثة.

فمن حيث التنوع الشخصي فإننا وضعنا في الاعتبار أن لكل واحد منهم مترع خاص ومشـــرب متفرد من حيث الرواق الذي سلكه في تفكيره والمنهج الذي اختطه لنفسه، فالغزالي يقـــع في رواق المتكلمين الذين لهم منهجهم الجدلي المتميز والذي ينطلق أساسا من النص محاولا اســـتخدام العقـــل وآلياته المنطقية في تثبيت المعتقد الديني. بينما يمثل ابن رشد رواق الفلاسفة الذين يضعون العقـــل في مقدمة وصدارة الاهتمام، ويجعلونه حاكما على النص الديني ومؤولا له إذا اقتضى الأمر ذلك، فهـــو عندهم بهذه المثابة آلية وحكم إليه المرجع والمآب، وهو منهج يناقض تماما منهج المتكلمين.

أما ابن خلدون فإن منهجه العلمي لا ينتصر لهذا الفريق أو ذاك، وإن كان منـــذ البدايـــة يضـــع النصوص الدينية في المقدمة جاعلا من العقل أداة لفهمها؛ وهو منهج وإن كان لا يلغي دور العقل ولا يضخمه إلا أنه يضع له حدودا ويرسم له معالم لا يتجاوزها، فهناك الأمور الغيبية المتعلقـــة بالـــذات الإلهية، وهناك المسائل السمعية كالتصديق بالرسل والإيمان باليوم الآخر وما إليها، مما يجب أن يتوقف عنده العقل ويسلم فيه للوحي لأن العقل لم يخلق للخوض في هذه المسائل، وإذا خاض فيها جر على الأمة الويلات، ولذلك اعتبر ابن خلدون الاشتغال بالفلسفة في تلك الميادين ضربا في التيه لا طائل من ورائه .

2- التنوع الموضوعي: ويتعلق بموضوع الدراسة نفسها، فعلى صعيد الغزالي يبرز بوجه أخص موضوع الإنسان مع ما يمكن أن يفهم منه أنه سلب للإرادة والقدرة عنه إثباتا لمطلقية الإرادة والقدرة الإلهيتين، بينما في حالة ابن رشد نوع من التطور الموضوعي في تناول المسألة عندما يجعل الخصائص الطبيعية للأشياء قائمة مقام النوازع والإرادات والقدرات الفردية لدى الشخص من حيث استقلالية الفاعلية لدى الإنسان كما الطبيعة سواء بسواء.

هذا الانتقال من الإنسان كإرادة وقدرة إلى الطبيعة كخصائص ومميزات هو التطور النوعي الذي مثله ابن رشد في هذا المقام؛ أما نقل الموضوع من تفاعل الإرادات البشرية إلى فاعلية الخصائص الطبيعية ثم إلى تفاعل العوامل التاريخية والإنسانية في إطار حركية متتالية للتمدن والعمران وما يترتب على ذلك من تبدلات حضارية ونشوء دول أو زوالها، تلك هي خلاصة التطور النوعي الذي بلغه ابن خلدون في سياق نظرته إلى الإنسان والطبيعة والعمران.

هذه الأسباب مجتمعة هي التي حدت بنا إلى اختيار دراستنا هذه حول السببية والخلق المتواصل على مستوى هذه المحاور الثلاثة بما تمثله هذه المساحة من تنوع وتكامل في الآن نفسه.

وبجمعنا لهؤلاء المفكرين الثلاثة: الغزالي-ابن رشد- ابن خلدون حول موضوع : "السببية والخلق المتواصل"، نكون قد قدمنا إثراء نوعيا في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي.

المنهج المعتمد:

اعتمدنا في دراستنا هذه ثلاثة مناهج أساسية وهي:

1-المنهج التحليلي: وقد اعتمدنا هذا المنهج في عرض آراء كل واحد من هؤلاء المفكرين، معتمدين المنهج الاستقرائي من أجل الخلوص إلى القواعد الكلية التي تحكم الظاهرة وتجلي الفكرة، وذلك بقراءتنا للنص في المسألة المراد مناقشتها، ثم تقديم فهمنا لها، ثم نعقب ذلك بإيراد النص كاملا، وقد نفعل العكس بأن نورد النص أولا ثم نستخلص ما فهمنا منه.

وقد لاحظنا عند مواجهتنا لنصوص هؤلاء المفكرين الثلاثة أن هناك سهولة في العبارة وإشعاعا مباشرا للنص لدى كل من الغزالي وابن خلدون على الخصوص، إذ أن لغتهم تقرب من اللغة السهلة المتداولة التي لا تعتاص كثيرا على الفهم، مما يسهل استنباط دلالاتها؛ إلا أننا عند مواجهة نصوص ابن رشد لاحظنا نوعا من التعقيد والصعوبة سواء في المصطلحات أو الألفاظ والعبارات، الأمر الذي تطلب منا قراءة النص مرة ومرتين وثلاث، لاسيما في كتابه "تهافت التهافت"، ورسالته "الضميمة"، و"الكون والفساد"، وكذلك شروحه وتلاخيصه لكتب أرسطو، ومع كل ذلك حاولنا تبسيط العبارات واستخراج المعاني منها بالقدر الذي أمكننا من استيعاب الفكرة وتحقيق الغرض.

2- المنهج النقدي: وهو أنسب للدراسات المقارنة؛ لاسيما وأن مساحة هذه الدراسة تراوحت بين الكلام والفلسفة وعلم العمران لدى كل من الغزالي وابن رشد وابن خلدون على التوالي؛ وكان لابد في كل مناسبة تتاح أن نبدي رأينا تأكيدا وتأييدا أو معارضة ونقدا، إذا اقتضت المناسبة ذلك مستعينين ومستنيرين بآراء وأفكار من تعرضوا بالدراسة والنقد لهؤلاء المفكرين الثلاثة.

3- المنهج المقارن: لم تخرج المقارنات التي تعرضنا لها -إلا قليلا- عن دائرة هؤلاء المفكرين الثلاثة بعضهم مع بعض؛ سواء تعلق ذلك بالمنهج والطريقة المعتمدة لدى كل واحد منهم، ومدى تأثر اللاحق بالسابق رغم مخالفته له في الفكرة، أو تبنيه لها بوجه أو بآخر؛ وقد ظهر ذلك جليا عند ابن رشد الذي لم يبعد كثيرا في نقده للغزالي عن منهجه الجدلي، كما تبدى ذلك واضحا في واقعية وعلمية ابن خلدون التي جمعت بين الأصالة الشرعية التي مثلها الغزالي، وبين العقلانية التي مثلها ابن رشد، فلم نفوت الفرصة كذلك -إذا أتيحت- أن نربط هذا بذاك ونشير إليه، وذلك ضمن نطاق التسلسل التاريخي الذي يفرض لا محالة تأثر اللاحق بالسابق.

أما الدراسة:

فهي تشتمل في جملتها على ثلاثة أبواب جعلنا لكل واحد من المفكرين الثلاثة بابا، احتوى كل باب ثلاثة فصول؛ جعلنا الفصل الأول من كل باب يتناول حياة المفكر وآثاره وأفكاره ومصادر ثقافته، والسمات العامة التي اصطبغت بها فلسفته، وكل ما يتعلق بشخصه، وكذا نظرية المعرفة لديه، وأنواع العلوم -في عصره أو قبله- وموقفه منها.

وقد رأينا لزاما علينا -منهجيا وعلميا- قبل أن ندلف إلى تفاصيل الموضوع الذي نحن بصدده "السببية والخلق المتواصل" عند المفكرين الثلاثة أن نتعرض لشخصياتهم بالدراسة مبرزين حياتهم وملامح تفكيرهم، والسمات العامة لمنهجهم المعرفي، كل ذلك تناولناه في الفصل الأول من كل باب. فقد رأينا من الضرورة بمكان أن نتعرض لحياة الغزالي قبل التطرق إلى تفكيره ونظريته في المعرفة، ونظرته إلى العلوم في عصره وطريقة تعاطيه معها، وإلى أهم انجازاته الفكرية؛ لأن ذلك -كما نراه- يمثل الأرضية اللازمة التي يمكن من خلالها أن نفهمه في ضوئها، إذ هي تعتبر بمثابة المرجعية التي يمكننا العودة إليها أو الإحالة عليها في فهم هذا المفكر أو ذاك.

إن فهم شخصية مفكر ما ومراحل حياته ومجالات تفكيره وحدود معرفته ونظرته إلى العلوم والمعارف في عصره؛ يجعل من اليسير تفسير مواقفه وخلفيات أفكاره، واستنباط الدلالات اللازمة من خلال الإلمام الكامل بتلك الشخصية. ومن هذا المنظور كان لزاما علينا -علميا ومنهجيا- أن نثبت

في بداية كل باب حياة وسمات كل واحد من هؤلاء الثلاثة، لأن ذلك -كما قدرنا- مما يتطلبه المقام وتدعوا إليه الضرورة.

إن بحثنا هذا بالإضافة إلى كونه يعالج مسألة هي من أعقد المسائل التي أثيرت في تاريخ الفكر الإنساني عموما والإسلامي خصوصا، إلا أنه بالإضافة إلى ذلك لا يهمل البعد التراثي للمسألة، ولا يقطعها عن امتداداتها التاريخية في تراثنا الإسلامي الزاخر، فلقد كان كل واحد من هؤلاء المفكرين الثلاثة بعبقريته الفذة يمثل مسارا خاصا من مسارات التفكير لدى هذه الأمة، ومشربا هاما من مشاربها؛ فلم يكن من اللائق علميا ومنهجيا ولا حضاريا إغفال الإشارة إلى حياتهم، لأن ذلك هو منبع استلهام تلك الشخصية في أبعادها المعرفية، وذلك ما يمثل -بالنسبة إلينا- الإطار المرجعي الذي نحتكم أو نحاكم إليه ذلك المفكر، عندما نريد أن نفهمه أو نستلهمه؛ فكان ضروريا أن نحدد تلك المعالم وأن نرسم ذلك الإطار؛ آملين أن يصب ذلك في تسهيل عملية البحث إثراء لهذه الدراسة.

أما الفصول الموالية للأول-الثاني والثالث من كل باب- فقد تناولت على الخصوص نظرية السببية والخلق المتواصل وما تعلق بهما من مسائل وقضايا ذات الصلة؛ فالسببية عند الغزالي وابن رشد اتصلت بها موضوعات مثل: قدم العالم، الجواهر والأعراض، الزمان والمكان، أفعال الإنسان، الطبائع، نظرية العادة...إلخ.

أما عند ابن خلدون فاتصل بها على الخصوص موضوع العمران البشري وطبائعه، ومفرداته الأساسية مثل: العصبية، الدولة، الدين، الملك، الجاه، البدو، الحضر، الترف،الهرم، الظلم...إلخ.

الباب الأول

السببية والخلق المتواصل لدى أبي حامد الغزالي

الفصل الأول

حياته و آثاره وأفكاره

المبحث الأول: حياته وآثاره.

المطلب الأول: حياتـــــه.

المطلب الثاني: آثـــاره.

المبحث الثاني: فكـــره.

المطلب الأول: تفكير الغزالي.

المطلب الثاني: العلوم والمعارف عند الغزالي.

المبحث الثالث: التأويل والتعليل.

المطلب الأول: التأويل عند الغزالي.

المطلب الثاني: التعليل عند الغزالي.

المبحث الرابع: حدود العقل.

المطلب الأول: التحسين والتقبيح

المطلب الثاني: الثواب والعقاب.

المبحث الأول: حياتــه وآثــاره.

المطلب الأول: حياتـــــه:

ولد أبو حامد، محمد بن محمد، بن أحمد الغزالي سنة 450هــ - 1059م في (الغزالة)، وهي بلدة في جوار (طوس) من أعمال خراسان. وكان أبوه يغزل الصوف، ويبيعه في دكان بسوق الصوافين، فقال فريق أنه سمي بالغزّالي بتشديد الزاي نسبة إلى حرفة والده، وقال فريق أنه سمي بالغزالي بتخفيف الزاي نسبة إلى بلدة الغزالة، ومهما يكن من أمر فإن اسم الغزالي بالتخفيف هو الغالب.[1]

كان والده رجل خير و صلاح،فلما أحس بدنو أجله، وصى بولديه الصغيرين محمـــد و أحمـــد صديقا له من المتصوفة، فرباهما هذا المتصوف تربية دينية، ولما نفذ كل ما خلفه لهما والدهما من المال، نصحها بالدخول في إحدى المدارس التي أسسها نظام الملك للحصول على قوتهما. وهكـــذا انقطـــع الأخوان الصغيران إلى العلم حتى بزا أقرانهما وبلغا أحسن المراتب.[2]

وقد ظهرت على محمد الغزالي آثار النبوغ و الذكاء منذ سني حداثته، فلم يكد يبلغ أشده حـــتى تعلم القراءة و الكتابة، وطرفا من علوم الدين، قرأ الفقه في طوس على أحمد الرادكاني، ثم ســـافر إلى جرجان سنة 465 هــ للتعمق في الدراسة على أبي نصر الاسماعيلي، ثم رجع إلى طوس. قال الغزالي: بينما كنت عائدا إلى طوس قطعت علينا الطرق، وأخذ اللصوص جميع ما معي، ومضـــوا فتبعتـــهم، فالتفت إلي مقدمهم، وقال: ارجع ويحك وإلا هلكت، فقلت له:أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد علي تعليقتي، فما هي شيء تنتفعون به، فقال: وما هي تعليقتك؟ قلت:كتب في تلك المخـــلاة، هاجرت لسماعها، وكتابتها، و معرفة علمها، فضحك وقال:كيف تدعي أنك عرفت علمها وقـــد أخذناها منك، فتجردت من معرفتها، وبقيت بلا علم، وأمر بعض أصحابه، فســـلم إلي المخـــلاة، فقلت: هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري، فلما وافيت طوس، أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين، حتى حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي[3].

---

[1] تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مطبعة الحلبي 1967، جزء 4 ، ص102. وانظر أيضا ترجمة الغزالي المروية على رأس الإحياء، المكتبة التوقيفية، القاهر، مصر، بدون تاريخ جزء 1 ص 4،3

[2] المصدر السابق، نفس المعطيات.

[3] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973، ص334.

قصة سرقة كتب الغزالي من قبل اللصوص ثم إعادتها إليه عند عودته إلى طوس، لم نجد لها أثرا في النصوص التي بين أيدينا لكتاب "المنقذ من الضلال"، سواء الذي حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلى، ومحمد محمد جابي، مكتبة الجندي، ومعه كتاب كيمياء السعادة بدون طبعة وبدون تاريخ، تحت رقم إيداع دار الكتب: 3176، 1973 شركة الطباعة الفنية المتحدة، كما لم نعثر لهذه القصة على أثر في طبعتي

ثم إن الغزالي انتقل بعد ذلك إلى مدينة نيسابور سنة 470هـ، واتصل فيها بأبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين، ولزمه حتى وفاته سنة 478هـ. وهناك، في جوار إمام الحرمين، درس الفقه، وعلم الكلام ، وتعلم الجدل، و المنطق، وأصولهما، وأساليبهما، وقرأ شيئا من الفلسفة.فلما مات إمام الحرمين، خرج الغزالي من نيسابور إلى العسكر، ولقي الوزير السلجوقي نظام الملك، فأكرمه وبالغ في الإقبال عليه . وكان بحضرة الوزير جماعة من الأفاضل، فجرت بين الغزالي وبينهم عدة مناقشات ظهر فيها عليهم، فأعجب به نظام الملك، ثم رأى أن يستعين به في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، والرد على الباطنية، فولاه منصب التدريس في المدارس النظامية ببغداد سنة 484هـ، فأقبل الطلاب عليه إقبالا منقطع النظير، واتسعت حلقاته، وذاع صيته، حتى لقب بإمام العراق، فكلفه الخليفة العباسي المستظهر بالله بالرد على الباطنية التعليمية[1]، الذين اشتد أزرهم بظهور ابن الصباح، فصنف في الرد عليهم عدة كتب منها: المستظهري، وحجة الحق، ومفصل الخلاف، والدرج المرموق، والقسطاس المستقيم، وغيرها.

ويظهر لنا من مطالعة كتاب"المنقذ من الضلال" أن الغزالي وقع خلال هذه المرحلة من حياته، في أزمة نفسية هيأت له الظروف الملائمة لتفتح براعم شخصيته، فقرأ كتب الفلاسفة، وهو منهمك في تدريس ثلاث مائة طالب في المدرسة النظامية، فأطلعه الله على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم واظب على التفكير فيها بعد فهمها قريبا من سنتين، وألف على أثر ذلك كتابين، هما:كتاب مقاصد الفلاسفة، وكتاب تهافت الفلاسفة[2].

الكتاب للدكتور عبد الحليم محمود، سواء الصادرة عن دار المعارف تحت عنوان (قضية التصوف/ المنقذ من الضلال)، تحت رقم إيداع 1981/3193 أو الصادرة عن دار الكتاب اللبناني، بيروت ط2، 1985 تحت عنوان المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور عبد الحليم محمود (المنقذ من الضلال).

غير أن بعض المراجع الأخرى أشارت إلى هذه القصة دون الإشارة إلى المصادر التي أخذت عنها كما فعل الدكتور جميل صليبا في المرجع المشار إليه أعلاه. أما الدكتور عادل زعبوب في كتابه منهاج البحث عند الغزالي الصادر عن مؤسسة الرسالة، ط1، 1980، فقد أورد القصة محيلا إيانا على المنقذ من الضلال دون الإشارة إلى الطبعة ولا الصفحة ولا التاريخ، أنظر ص12 من الكتاب المذكور، إلا أنه عند ذكره لمصادر البحث يشير إلى" المنقذ" للدكتور عبد الحميد محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1962، القاهرة.

كما وجدنا سردا لهذه القصة في كتاب الدكتور عبد الرحمن مرحبا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص606. مع الإشارة في الفهارس إلى أن الطبعة المعتمدة لديه هي "المنقذ من الضلال"، تحقيق الدكتور جميل صليبا، الدكتور كامل عياد، ط6، دمشق،1960 م، هذا و لم يتسن لنا الرجوع إلى تلك الكتب للتأكد من صحة هذه القصة.

[1] التعليمية : فرقة باطنية؛ لقبوا بذلك لأن مذهبهم يقوم على إبطال الرأي وإفساد تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعلم من الإمام المعصوم، وأنه لا تدرك العلوم إلا بالتعليم[معجم الفرق الاسلامية، شريف يحيى الأمين، دار الأضواء، طبعة1 1968، ص69.] .

[2] المنقذ من الضلال، ص334.

أما كتاب مقاصد الفلاسفة فقد ألفه الغزالي للبرهان على أنه محيط بمذهب الفارابي و ابن سينا في المنطقيات و الطبيعيات والإلهيات تمهيدا للرد عليهما، وقد حكى قصة هـذا الكتـاب فقـال: "إن الوقوف على مفاسد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال. لذلك رأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقيـة والطبيعية والإلهية، من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد إلا تفهم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر مايجري مجرى الحشو و الزوائد الخارجية عن المقاصد، وأورده على سبيل الاقتصـاص والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم. ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه" [1]. وقال في خاتمة الكتاب:" فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية والإلهية و الطبيعية، من غير اشتغال في تمييز الغث من السمين، والحق من الباطل[2]". ولئن امتاز كتاب مقاصد الفلاسفة بطريقته العلميـة وحياده التام ، و أشارت جميع الدلائل على أن الغزالي لم يؤلفه لرغبة مجردة في العلم، بل سعيا لطمأنة شكوكه الفكرية ، وكتاب المقاصد كتاب جليل، لا يقل ضبطا ودقة عن كتاب النجاة لابن سـينا، وكان له في الغرب شأن عجيب، فترجم إلى اللاتينية سنة 1145 في طليطلة، ترجمـه (دومينكـوس غونديسالينوس Duminicus Gundissulinus) بعنوان منطق الغزالي العربي وفلسفته، ولكن دون ترجمة افتتاحيته وخاتمته، فظهر للغربيين وقتئذ أن هذا الكتاب مشتمل على آراء الغـزالي، وحسـبوه فيلسوفا من صحب الفارابي وابن سينا.

أما كتاب تهافت الفلاسفة فقد ضمنه شكوكه في براهين الفلاسفة، حتى ظهر للناس أن نقده قد وجه إلى الفلسفة ضربة قاسية لم تقم لها بعدها قائمة، والواقع غير هذا، لأن نقد الغزالي لا ينـال إلا الفارابي وابن سينا، دع أن ما يشتمل عليه كتاب التهافت من تحليل دقيق، ونظر عميق، يدل على أن صاحبه كان فيلسوفا من الطبقة العالية.

وما أنجز الغزالي تأليف هذين الكتابين حتى اعترته أزمة داخلية غيرت مجرى حياته. وهي أزمـة حادة شلت نشاطه، فقرر اعتزال العمل، وترك الأهل والولد، مضحيا بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي. وفي كتاب المنقذ من الضلال وصف مؤثر لهذه الأزمة الداخلية، التي جعلته يتخلى عن منصبه في المدرسة النظامية بالرغم من تمسك الولاة به. قال الغزالي : ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا

---

[1] مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961، ص32.

[2] المصدر نفسه، ص385.

منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من كل الجوانب، ولاحظت أعمـــالي، وأحســـنها التـــدريس والتعليم، فإذا أنا مقبل فيها على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة.

ثم فكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها و محركها طلـــب الجاه، وانتشار الصيت ، فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم اشـــتغل بتلاف الأحوال[1]، وقال أيضا: فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام.ومنادي الإيمـــان ينادي: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيـــه من العلم و العمل رياء وتخييل...ثم يعود الشيطان و يقول هذه حال عارضة، إياك أن تطاوعها، فإنها سريعة الزوال... فلم أزل أتردد بين شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريبا من ستة أشـــهر، أولهـــا رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ... و أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب، بطلـــت معه قوة الهضم، و مراءة الطعام و الشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج، وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب، ومنه ســـرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الـــذي لا حيلة له،فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمـــال والأهـــل والولد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر بنفسي سفر الشام، فتلطفت بلطـــائف الحيل في الخروج من بغداد، على عزم أن لا أعاودها أبدا[2].

وهكذا غادر الغزالي بغداد سنة 488هـ بعد أن أناب أخاه في التدريس مكانه، ودخـــل الشـــام وأقام بها قريبا من السنتين، لا شغل له إلا العزلة، والخلوة، والرياضة، والمجاهدة، والتأليف، فكـــان في مسجد دمشق، يصعد منارته طول النهار ، ويغلق بابها على نفسه[3].

ثم رحل عن الشام إلى بيت المقدس، ثم إلى الخليل لزيارة قبر إبراهيم، ثم إلى الحجاز لتأدية فريضة الحج، ثم إلى مصر للسفر منها إلى المغرب بغاية الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين. ولكنه بينما كان يعد عدته للسفر إلى المغرب، بلغه نبأ وفاة هذا الأمير، فصرف عزمه عن ذلك، واســـتمر يجـــول في البلدان والأقطار، ويهيم على وجهه في البراري والقفار، لابسا المرقع، ومعه المزود وبيده العصا، حتى

---

[1] المنقذ من الضلال،مكتبة الجندي، مصر، تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، ص 71.

[2] المنقذ من الضلال، ص 71- 74.

[3] المصدر نفسه، ص74.

لقيه بعض أصحابه فعذله على هذا الحال، والتمس منه الرجوع إلى بغداد ومعاودة ما كـــان عليـــه، فجذبته الهمم، ودعوات الأطفال، إلى الوطن فعاوده بعد أن كان أبعد الخلق عن الرجوع إليه[1] .

ويظهر أن الغزالي لما عاد إلى طوس لم يستطع أن يستمتع فيها بما كان تعود عليه من الخلـــوة، فكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، تشوش عليه رياضته الروحية ومجاهدته الصوفية. وبينما هو على هذه الحال جاءه من سلطان ذلك الوقت أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور لمعاودة نشر العلـــم في مدرستها.قال الغزالي: وبلغ الإلزام حدا كاد ينتهي -لو أصررت على الخلاف- إلى حد الوحشـــة، فشاور في ذاك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فأشاروا عليه بترك العزلـــة، والخـــروج مـــن الزاوية. وقد بين الغزالي سبب عودته إلى نشر العلم بعد الإعراض عنه، فقال: وهذه حركة قدرها الله تعالى، وهي من عجائب تقديراته التي لم يكن لها انقداح في القلب في هذه العزلـــة، كمـــا لم يكـــن الخروج من بغداد، والنزوع عن تلك الأحوال مما خطر إمكانه أصلا بالبـــال، و الله تعـــالى مقلـــب القلوب و الأحوال، وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان، وأنا أعلم إني إن رجعت إلى نشـــر العلم، فما رجعت، فإن الرجوع عود إلى ما كان، وكنت من ذلك الزمن أنشر العلـــم الـــذي بـــه يكتسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي، وأما الآن أدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه هذه هي الآن نيتي وقصدي و أمنيتي، يعلم الله ذلك مني، وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري، ولست أدري أأضلل عن مرادي، أم أخترم دون غرضي، ولكني أؤمن، إيمان يقين ومشاهدة، أنه لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأني لم أتحرك، لكنه حركني، وأني لم أعمل، لكنه استعملني، فأسأله أن يصلحني أولا ثم يصلح بي، وأن يريني الحق حقا، ويرزقني أتباعه، ويريني الباطل باطلا ويرزقني اجتنابه[2].

حاول الغزالي بعد رجوعه على التـــدريس في نيسابور 499 هـــ أن ينهض بأبعاد الإصلاح الديني، إلا أن إقامته في نيسابور لم تمتد إلا سنتين عاد بعدهما إلى طوس على اثر مصرع فخر الملك، وهناك في طوس أنشأ زاوية للمتصوفين و مدرسة لطلاب الفقه، وانقطع خلال السنوات الأخيرة من حياته إلى العبادة ومجالسة أرباب القلوب، وأهل الحديث، توفاه الله في 14 جمادي الأخير عام 505هـــ .

تلك هي حياة الغزالي، وهي إن كانت في ظاهرها حياة بسيطة لا تثير الاهتمام، إلا أنها في باطنـــها غنية بالتجارب الروحية التي غيرت مجرى أفكاره، فكما دفعته شكوكه الفكرية إلى اعتـــزال الحيـــاة

---

[1] المنقذ من الضلال، ص75.

[2] المصدر نفسه، ص 92- 94.

العامة، كذلك أثرت عزلته ورياضته في توجيه فكره، وتحديد طريقته، وزيادة شـوقه إلى الإصلاح الديني، ويظهر أن الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف في السنوات التي قضاها في التنقل. والعبادة، فقد كتب خلال تلك الفترة قسما كبيرا من كتاب **"إحياء علوم الدين"**، وكثيرا من كتبه الدينية الأخرى، وبلغت مؤلفاته عددا ضخما، وأكثر موضوعاتها تدور حول الفكرة الدينية التي شغلت حياته كلها، وهذا ما يجعل لها ميزة نادرة في تاريخ الفكر من حيث وحدة الموضوع، ومن أهم مزاياها أيضا وضوح الفكرة وقوة التعبير وروعة الأسلوب و الصراحة و البعد عن المحسنات اللفظية، يشعر القارئ في كل جملة من كلامه بأن هناك قلبا خفاقا وفكرا جوالا وإرادة صادقة تدفعه إلى مجاوزة حجب الألفاظ، وقد لفت نظره إلى أغلاطه اللغوية، وطلب منه أن يعني بتراكيبه فأجاب أن قصده إنما هو المعاني وتحقيقها دون الألفاظ وتلفيقها .

المطلب الثاني: آثاره:[1]

ولسنا نريد الآن أن نحصي جميع مؤلفات الغزالي وإنما نريد أن نذكر أهمها وهي :

أـ كتب الفلسفة والمنطق : ومنها : (1) مقاصد الفلاسفة (2) تهافت الفلاسفة (3) محك النظر في المنطق (4) مشكاة الأنوار(5) معراج القدس في مدارج معرفة النفس(6) معيار العلم في المنطق(7) حقائق العلوم لأهل الفهوم(8) المعارف العقلية و الحكمة الإلهية (9) المنقذ من الضلال (10) رسالة الطير وغيرها.

ب ـ كتب الأخلاق و التصوف: ومنها: (1)آداب الصوفية (2) الآداب في الدين(3) إحياء علوم الدين(4)أيها الولد(5)بداية الهداية وتهذيب النفس بالآداب الشرعية(6)جواهر القرآن ودرره(7) الحكمة في مخلوقات الله (8) الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة(9)الرسالة اللدنية(10)فاتحة العلوم(11)الكشف و التبيين في غرور الخلق أجمعين(12) كتاب مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب (13) منهاج العابدين (14)ميزان العمل(15)معراج السالكين وغيرها[2].

ج ـ كتب العقائد: ومنها :(1)الاقتصاد في الاعتقاد(2)إلجام العوام عن علم الكلام (3) الرسالة القدسية (4) عقيدة أهل السنة(5)فضائح الباطنية وفضائح المستظهرية ويسمى بالمستظهري

---

[1] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية 1973 ، ص339،340، مع الإشارة في الهامش إلى أن تفاصيل آثار الغزالي المطبوعة والمخطوطة والمفقودة والمنحولة موجودة في مقدمة كتاب المنقذ من الضلال بتحقيقه هو وطباعته، دار الأندلس بيروت 1967 ص50.

[2] المصدر السابق، ص334.

(6)فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (7)القسطاس المستقيم(8)كيمياء السعادة(9)المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى(10)قواعد العقائد وهو المذكور في الجزء الأول من الأحياء(11)فضائل القرآن وغيرها.

د ـــ **كتب الفقه والأصول:** ومنها :(1)أسرار الحج و الفقه الشافعي (2) المستصفى في علـــم الأصول(3)البسيط في الفروع (4) الوسيط المحيط بأقطار البسيط(5) الوجيز في الفروع أخذه مـــن البسيط والوسيط(6)غاية الغور في مسائل الدور(7)المنخول في الأصول وغيرها.

هـــ ـــ وللغزالي كتب أخري مفقودة، فمن أراد الإطلاع على جريدة كتبه كلـــها فليراجـــع (بروكلمان) وطبقات السبكي؛ ومعجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس وغيرها، وله أيضا كتب منحولة منها(1)كتاب التبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك (2) وكتاب ســـر العـــالمين وكشف ما في الدارين (3) وكتاب السر المكتوم في أسرار النجوم(4) والمضنون به على غير أهله[1].

---

[1] راجع آثار الغزالي المطبوعة و المخطوطة و المفقودة و المنحولة في مقدمـــة كتاب المنقذ من الضـــلال، دار الأندلس، بيروت 1967، ص50.

المبـــحث الثاني: فكـــــره

المطلب الأول: تفكير الغزالي (ت: 505 هــ/1111 م)

لا شك أن الإمام الغزالي شخصية عملاقة وعلم من الأعلام المتألقين الكبار الذين جـــادت بهـــم الحضارة الإسلامية، ونظرا لثراء فكر هذه الشخصية وتنوع ميادين إبداعها كثر حولها الجدل قديما و حديثا، وكان من بين من أشاروا إلى المقام المرموق لهذه الشخصية في الفكر الإنساني بصورة عامـــة أحد كبار المستشرقين ونقصد به كارادوفو" حيث قال عنه: "ونحن إذ نتناول الغزالي نكـــون أمـــام وجه يختلف اختلافا كبيرا عن الوجوه التي وجدناها حتى الآن، وأعتقد أن هذا الوجه سيبدو مألوفـــا لدينا أكثر منها وأقل ابتعادا عنا منها، وهذا ما قد يشجع القارئ في أن هذا الوجه بالغ الشرقية محاط بهالة من التصوف الحاد قادر أن يفرض على الهواة المعاصرين من الروحانية مثل النور من ذروة الجبل وقت الغروب، وهذا لأن الغزالي عصري من حيث تغلب الشعور الخلقي عليه، وتفضيله هذا الشعور على الجدلي، و لم نصادف هذا الاستعداد عند أي فيلسوف على نمط بالغ هذا الوضـــوح"[1] وهـــذه المكانة هي ما اعترف به أيضا المستشرق ديبور حيث قال عنه أيضا : "لا ريب أن الغزالي أعجـــب شخصية في تاريخ الإسلام ومذهبه صورة لنفسه،أعرض الغزالي عن معرفة هذا العالم بطريق العقـــل، ولكنه أدرك المسألة إدراكا أعمق من إدراك فلاسفة عصره"[2] كما قال فيه هنري كوربان: " إن هذا الخراساني كان من ألمع الشخصيات ومن أنبغ المفكرين الذين ظهروا في الإســـلام يشهد بذلك اسمه الفخري حجة الإسلام " [3].

بذل الغزالي جهدا كبيرا من أجل التأسيس لمنهج جديد في المعرفة يتجاوز مقـــالات المـــتكلمين والفلاسفة، وذلك بعد أن أدرك أن السبل التي سلكوها ليست تغني طالب الحق، وفي ســـبيل ذلـــك وضع كتبا نقدية مختلفة المنهج والصياغة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: محك النظر، الاقتصاد في الاعتقاد، القسطاس المستقيم، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، إلجام العوام عن علم الكلام، إلى أن وصل إلى النتيجة المعروفة وهي انتهاؤه إلى القول بعدم إفادة الطرق المغايرة للـــذوق في تحصـــيل المعرفة، ومن ثم أسس لهذا اللون من المعرفة.

---

[1] كارادوقو، الغزالي، ط 2 نقله إلى العربية عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984 ، ص 41.

[2] ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف و الترجمة و النقل، القاهرة 1932، ص 229.

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية : نصير مروه وغيره، منشورات عويدات، بيروت1966، ص 271.

إن الأمور الدينية عند الغزالي كما هي عند غيره إنما تتلقى من الوحي الذي يعد أكمل المعـــارف وأسماها وسبيل تحصيلها هو القلب والوجدان، وبذلك يفرق الغزالي بين المعارف الدينية الـــتي يـــتم تحصيلها بالوحي والإلهام، والمعارف الفلسفية والعقلية والتي طريقها العقل والبرهان، ومما يجب التذكير به أن منهج الغزالي في المعرفة لم يكن منسجما على طول الخط بل مترددا بـــين العقـــل والـــوحي و الذوق، وكلها روافد معرفية متباينة ولكل واحد منها مجاله الخاص، فالعلوم التجريبية الحسية آلتـــها العقل والحقائق الدينية آلتها الوحي والمسائل الروحية والنفسية آلتها الذوق، ومن أجل ذلـــك كـــان الغزالي "يراعي لكل طائفة مألوفهم ويحافظ معهم على تقاليدهم ومراسيمهم "[1]، فهو يرى أن الناس مختلفين في الاستعدادات والمدارك، وأن ما يصلح لواحد منهم أو جماعة قد لا يليق بآخرين، فينبغـــي عندها أن يعامل كل فصيل بما يلائم فكره ويوافق مقدرته على الفهم، ومن ثمة فهو " يرتفع أحيانا إلى مستوى الخاصة، ويترل أحيانا أخرى إلى مستوى العامة ليصور لهم الأمور والحقائق بالقـــدر الـــذي تطيقه عقولهم وتقف عليه مداركهم "[2].

كان الغزالي يتمتع بشخصية موسوعية شملت العقل والمنطق والفلسفة والـــدين كمـــا شملـــت الروحانيات والنفسانيات والأخلاقيات والفقهيات، وكان له في كل واحد من هذه العلـــوم صـــولة وجولة مع امتلاكه لآلاته وأدواته، وهذا التعدد في شخصية الغزالي والذي يراه بعضهم سرا من أسرار العظمة[3]، رآه بعضهم الآخر لونا من ألوان التذبذب والانشطار، وربما كان ذلك راجعا إلى الغـــيرة والتحاسد أو التعصب المذهبي مثلما رأيناه عند ابن رشد الذي يقول عن الغزالي:"إنه لم يلتزم مـــذهبا من المذاهب في كتبه، فهو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف"[4] .

فما هي حقيقة منهج الغزالي وأين يمكن تصنيفه؛ هل كان متكلما أم فيلسوفا أم فقيها أم صوفيا، هل كان كل هذا أم جزءا منه؟

يبدو في نظرنا أن الغزالي: " كان ذا مذهب فلسفي خاص تميز فيه بالبحث عن الـــيقين بطريـــق المعرفة الداخلية، والفرق بينه وبين المعتزلة وعلماء الكلام والفلاسفة كبير جدا، فهو لم ينسج علـــى منوال المعتزلة في التوفيق بين العقل والنقل، ولا نسج على منوال علماء الكلام في الدفاع عن العقيدة الدينية بالاستناد إلى الحقائق والشواهد العلمية ولا قلد الفلاسفة في أصولهم الطبيعية والإلهية، بل جاوز

---

[1] د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، ط4، 1980، ص 188.

[2] د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 89،119.

[3] من هؤلاء من سبق لنا ذكرهم من المستشرقين.

[4] ابن رشد، فصل المقال، ط1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982م، ص30.

ذلك إلى طريقة جديدة يمكننا أن نسميها بطريقة "الكشف الباطني" والمشاهدة المحضة، حتى قال فيه "رنان" في شيء من المبالغة:إن الغزالي هو المفكر الإسلامي الوحيد الذي انتهج لنفسه طريقا خاصا في التفكير "[1]. قضى الغزالي شطرا كبيرا من حياته في البحث عن الحقيقة الدينية، فتقصى كل مذهب وتعمق في دراسته حتى صارت له طريقة متميزة صب من خلالها جهوده الفكرية في قالب جديد تبرز فيه أهم الحلول التي توصل إليها الفكر الإسلامي في مسائل الدين والفلسفة والتي منها إشكالية المعرفة، فالمعرفة عند الغزالي لا تنبني على العقل وحده بل على التجربة الروحية والكشف الباطني.

المطلب الثاني: العلوم والمعارف عند الغزالي:

العلوم عند الغزالي قسمان: العلوم الشرعية أو الدينية والعلوم العقلية؛ أما العلوم الدينية فهي عنده مأخوذة من طريق التقليد والإتباع للأنبياء عليهم الصلاة و السلام، وهي علوم سماعية بحته وبها كمال صفة القلب وسلامته، وأما العلوم العقلية فهي ما تقضي به غريزة العقل ولا تحصل بالإتباع و السماع وهي عنده قسمان: ضرورية ومكتسبة؛ فالضرورية هي المبادئ التي فطر الإنسان عليها ولا يدري كيف ولا متى حصلت له كعلمه بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في زمن واحد، وأن الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما في الآن نفسه، وأما المكتسبة فهي المستفادة بالتعلم والاستدلال. والفرق الأساسي بين هذين اللونين من العلوم -أي الشرعية والعقلية- كما يرى الغزالي- أن العلوم العقلية تعتمد على غريزة العقل والتعليم في حين أن العلوم النقلية (الدينية) لا تعتمد على العقل إلا بعد السماع، ولذلك فهو يرى بوجوب اتفاق العقل والنقل والباطن والظاهر وأنه لا غنى لأحدهما عن الآخر وفي ذلك يقول:" فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون مع أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية، و الشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء، وكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشريعة، وهي وظائف العبادات، والأعمال التي ركبها الأنبياء صلوات الله عليهم لإصلاح القلوب... فمن ظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الدينية فظنه صادر عن عمى بصيرته، ومن ظن أن العلوم الشرعية متناقضة انسل من الدين انسلال الشعرة من العجين"[2].

---

[1] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1973، ص 341.

[2] الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، دار الفكر (طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية،1356هـ، 1975م)، مجلد3، ج8، ص30.

ومع أن الغزالي عانى من أزمة فكرية حادة انتهت به إلى سلوك طريق المتصوفين فأخـذ يشـيد بالمكاشفة وأنها أهم طريق لتحصيل اليقين، إلا أنه لم ينكر و لم يتهجم على المنطق و العلوم العقلية حتى عد بذلك ظاهرة فكرية نادرة جمعت بين العقل والنقل والمنطق و المكاشفة فاعتبر بحق "ملتقى طرق" كما يقول الجابري:" والحق أننا إذا نظرنا إلى الغزالي كظاهرة فكرية وجدناه عبارة عن"ملتقى طرق" انتهت إليه النظم المعرفية الثلاثة فالتقت عنده التقاء بنيويا أعني صداميا وكانت نتيجة هذا اللقاء على صعيد الغزالي كفكر وكعقل هو الأزمة الروحية التي عانى منها؛ أزمة الشـك اللاأدري (وليس المنهجي)[1] وكانت نتيجته على صعيد الغزالي كإنتاج فكري هو ذلك التداخل"التلفيقـي" الـذي يتحدث عنه. لقد ناضل الغزالي من أجل أن يفتح البيان صدره لآلية المنهج البرهاني، ويتخذها بـديلا عن آلية القياس البياني؛ خاصة في المعقولات، وناضل الغزالي من أجل أن يفتح البيان صدره كـذلك للعرفان الصوفي الذي جعل من الجانب السلوكي منه فقها روحيا ممهدا للكشف"[2]، ولأن الغزالي لم يكن في حقيقة الأمر يوافق المتكلمين في طرائقهم فقد عمد إلى نقدهم وكشف عوارهم كما فعل في كتابه " المنقذ من الضلال ".

تحدث الغزالي في كتاب "الإحياء" عن معنيين للعقل، فالأول وهو ما يراد به العلم بحقائق الأمور، وهو بهذا المعنى عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب ويقصد به عادة"العقل" وهو المعنى الذي يلتقي فيه الغزالي مع الصوفية في التعريف والحد، وهذا المعنى قد يطلق على العلم ويراد به العقل باعتباره ثمرة له.

أما المعنى الثاني الذي أراده الغزالي من مفهومه للعقل فهو:"العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وهو الـذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل "أنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجـواز الجـائزات واستحالة المستحيلات"[3] إلا أنه من جهة أخرى لا يرى في منهج المتكلمين ما يـؤدي إلى كشـف الحقائق والوصول بالإنسان إلى بر الأمان، ولذلك يرى في علم الكلام :"وأما منفعته فقـد يظـن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات؛ فليس في الكلام وفـاء بهـذا المطلـب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا إذا سمعته مـن محـدث أو

---

[1] يظهر لنا أن الجابري محق في هدا إلى حد كبير، ودلك أن شك أبي حامد كان شكا قسريا بفعل تضارب المعارف المستقاة من الدين وتلك التي راجت عند الفلاسفة، فشك الغزالي لم يكن شكا مقصودا بغرض تمحيص المعارف، بل كان شكا مفروضا عليه، وليس خيارا منهجيا.

[2] الجابري ، بنية العقل العربي ص487.

[3] الإحياء، جزء1، 73.

حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاعلم هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود"[1].

ولذلك ففي نظر الغزالي فإن المتكلم لا يزيد عن العامي إلا في إتقانه لصنعة الكلام ولأجله سميت صناعته كلاما[2]، ومن خلال تجربة الغزالي الطويلة في مقارعة الفلاسفة والمتكلمين خلص إلى أنه لا ثقة بالمعقولات ولا بالمحسوسات في مجال الغيبيات ويؤكد الغزالي هذه "اللاثقة"في المثال التالي: "أما تراك تعتقد في النوم أمورا، وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك و معتقداتك أصل وطائل! فبم تأمل من أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها، ولعل تلك الحالة ماتدعيه الصوفية إنها حالتهم"[3].

اعتمد الغزالي في منظومته المعرفية عبر المقولات التي تناولها في الإحياء على الحدس والذوق جاعلا منهما أداة فعالة في المعرفة معتبرا إياهما فوق العقل أو العلم لأنه في نظره "الذوق وجدان والعلم قياس" وأن ملكة الذوق أو الحدس لها أكثر من جانب: " فهي أساس الفن بما في ذلك الموسيقى والشعر والأغاني... إلخ، وهي أساس المعرفة الصوفية للدين، وبالتالي فهي ليست علما قياسيا، ومنها التعليم الرباني الذي يتم بإلقاء الوحي دون تعلم وتفكر، وفي رسالته عن العلم اللدني يقسم الغزالي الإلهام إلى العلم الحاصل عن الوحي ويسميه علما نبويا، والعلم الذي لا واسطة فيه بين النفس والباري ويسميه علما لدنيا"[4] وبذلك يكون الغزالي قد حدد نطاق العقل بالنسبة للشرع قاصرا إياه على إدراك أمور التجربة.

وهكذا فإن الغزالي و إن كان يقر ابتداء بأن العلوم والمعارف إنما تحصل في القلب بطريقين هما الاستدلال والتعلم من جهة، والوحي والإلهام ومن جهة ثانية؛ إلا أنه لم يتردد في تفضيل العلم الذي يحصل في القلب بطريق الإلهام على العلم الذي يحصل بطريق الاستدلال والتعلم.

---

[1] الإحياء، جزء1، 198.

[2] الإحياء، ج1،87.

[3] المنقذ من الضلال، ص67.

[4] محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب،ليبيا ،1982،(مطبعة القلم،تونس) ص60.

ولكي يدلل الغزالي على صدقية ما يذهب إليه من تفضيله المعارف الوجدانية على المعارف العقلية فإنه يعمد إلى التمثيل لذاك بمثال واقعي محسوس؛ فيشبه العلم أو المعرفة بالماء، والحواس وهي وسائلها بالأنهار، والقلب وهو مصدر المعرفة الوجدانية بالحوض المحفور في الأرض؛ كما يمكن أن يساق إليه الماء من فوق بأنهار تفتح فيه(وهي الحواس) فكذلك يمكن أن يعمد إلى حفر أسفله ورفع التراب منه إلى أن يقرب إلى مستقره الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض، ويكون ذلك الماء أصفى من ماء الأنهار التي هي الحواس وأدوم، وفي ذلك يقول: " فذلك القلب مثل الحوض؛ والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس- والاعتبار بالمشاهدات- حتى يمتلئ علما. ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة و العزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله"[1]، وبهذا يكون الغزالي حكم بتفوق المعارف الوجدانية على العقلية خاصة إذا تعلق الأمر بالمسائل الغيبية، ونتيجة لذلك أنكر الغزالي على المعتزلة والفلاسفة قبولهم إعطاء العقل صلاحية التحسين والتقبيح، أوتعليل أفعاله وأحكامه تعالى؛ وشنع عليهم في ذلك أيما تشنيع، وهو ماسنعرض له بالتفصيل في المبحثين المواليين .

[1] الإحياء، م3، ج8، ط1، دار الفكر، 1975، ص35-36.

المبحـــث الثـــــالث: التأويل والتعليل.

المطلب الأول: التأويل[1] عند الغزالي:

يأتي هذا المبحث مكملا ومتمما للمبحث الذي سبقه باعتباره مؤسَّسًا على تجاوز العقل في فهم النص إلى استخدام الكشف الوجداني كنظام معرفي بديل عن التفسير الذي للعقل فيه نصيب أساس؛ فكما أن للعقل دور في فهم "الظاهر" من النص الديني، فللوجدان الكشفي اختصاص بالتأويل في فهم "الباطن"، وقد مثل هذا الاتجاه الكشفي الإرهاصات الأولى لدى أصحاب الآراء والمذاهب الكلامية، ولدى المدارس الصوفية المختلفة السنية والشيعية منها، والذين يجمعون على القـــول بـــأن "العقـــل حجاب" لأنه في نظرهم يمنع الإنسان من التعرف إلى الله معرفة يقينية حقيقية، ومن ثم جاء إصرارهم على الاستغناء عن العقل وعدم الخضوع له في الأحكام التي يصدرها إزاء فهم النصوص الدينية، وهو ما يعرف بـــ"التأويل". وقد مثل اللجوء إلى التأويل في الفكر الإسلامي الكلامـــي بصـــورة عامـــة والصوفي بصورة خاصة ما يمكن أن نسميه "عدم اكتفاء"؛ ذلك أن للقرآن كمـــا يـــرى أصـــحاب المذهب "الكشفي" ظاهرا وباطنا، وأن للعقل أن يخوض غمار الظاهر وهو ما يسمونه بالتفسير، وأما فهم الباطن فهو من اختصاص الوجدان عبر ما يسمونه "التأويل"، وقد ساير الغزالي هذه النظرة بـــل وذهب بعيدا في التأصيل لها.

يبدو لأول وهلة أن الآية التي أثارت الجدل حول إمكانية التأويل من عدمه هي قوله تعالى: "**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّـــا أُوْلُـــوا الْأَلْبَابِ(7)**[2] " فمن اعتبر الواو في "والراسخون" عاطفة أجاز التأويل وقال به، ومن اعتبرهـــا واو استئناف جعل ما بعدها مبتدأ، وجملة "يقولون" بعدها خبرا له. وفي رأي الغزالي فإن كلا المعنيين وارد إذ :"كل واحد محتمل، فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى، وإلا فالعطف، إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأنه من الخلق"[3].

فالراسخون في العلم بحسب هذا الفهم يعلمون التأويل، وهو ما ينسجم مع اتجاه الغزالي الخاص وموقفه من العقل، ولذلك فهو يرى أن للقرآن معان يمكن رصـــدها علـــى مســـتويين: مســـتوى

---

[1] ورد لفظ التأويل في القرآن الكريم في ستة عشر موضعا: آل عمران :7، النساء:59، الأعراف:53، يوسف: 21،6، 36 ،37، 44، 45 ، 100، 101، الإسراء :35 ، الكهف ،78 ، 82 .

[2] سورة آل عمران، الآية7.

[3] الغزالي، المستصفى، مطبعة مصطفى محمد بمصر ط1، 1937م ج1، ص68.

التفسير"الدلالة الظاهرة من الألفاظ " وهو ما يسميه الغزالي" الصدف والقشر" ومستوى آخر هـــو مستوى"التأويل" أو الدلالة المجازية وهو ما يسميه "الجواهر" والذي يتجاوز الصيغ الظاهرية أو المظاهر الخارجية للفظ، خاصة إذا تعارضت ظواهر النص اللفظية مع أدلة العقول، ولكن لا يعني ذلك ممارسة التأويل دون ضوابط، وفي هذا السياق يقول: "إن لنا معيارا من التأويل؛ وهو أن ما دل نظر العقـــل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريـــق التجوز والاستعارة"[1] فالغزالي من خلال هذا النص لا يقول بالتأويل المطلق بل المنضبط بأصول اللغة ومسوغاتها، وهو أحد الشروط الأساسية التي تمارس من خلالها عملية التأويل، وأما الشرط الثاني فإنه يقوم على نظرية من طبيعة الرمز ذاته، حيث تفترض هذه النظرية وجود علاقة "ترميزية" بين عـــالم الشهادة وعالم الغيب "لأنه ما من شيء في عالم الشهادة إلا هو رمز أو مثال لشيء في عالم الملكوت وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة"[2] وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تعتبر ألفاظ التمثيل الواردة في القرآن بمثابة "أسرار الغيب" فتؤول كما تؤول رموز الأحلام إذ كما أن الشمس في تعبير الرؤيا رمز لصاحب السلطان، والقمر رمز للوزير المنفذ لرغبات السلطان فكذلك الموجودات العالية الروحانية لها رموز في العالم المحسوس"[3].

يريد الغزالي هنا أن يرسم منهجا وأن يضع قواعد وضوابط للتأويل حتى لا تطيش الكفة وتختـــل الموازين وتصبح الفرصة سانحة لكل مدع أن يزعم لنفسه القدرة على التأويل دونمـــا وازع ولا رادع كما فعل الفلاسفة "الاشراقيون" والشيعة الباطنيون من إسماعيلية ورافضة وغيرهم. ويتميز هذا المنهج باشتراط أن تكون هناك إشارة قاطعة إلى استحالة الأخذ بالظاهر وإلى ضرورة الالتزام بمواضعات اللغة في ألفاظها و قواعدها التعبيرية المتاحة من مجاز وكناية وغيرها .

لاشك أن التأويل القائم على علاقة "رمزية إشارية" بين عالم الغيب والشـــهادة –كمـــا مثـــل الغزالي– قد فتح المجال واسعا أمام "الشطح الصوفي" على امتداد تاريخه، وما أنتجه من خروج عـــن النص بالكلية في أحيان كثيرة، و قد تمثل ذلك جليا في شخصية ابن عربي والحـــلاج والســـهروردي وغيرهم.

ومع أن الغزالي اشترط في نقل اللفظ من معناه اللغوي الأصلي إلى معنى آخر مجازي يحتمله وجود قرينة أو دليل، وهذا يعني أن التأويل عنده غير مسموح به إلا مع وجود قرينة لفظية أو معنوية تمنـــع

---

[1] فضائح الباطنية، دار القومية للطباعة والنشر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1964، ص53.
[2] مشكاة الأنوار، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، تحقيق أبي العلاء عفيفي، 1964، ص67.
[3] المصدر السابق، ص69.

الأخذ بالظاهر، وفي الوقت نفسه تعين المعنى الخفي وتشير إليه وقد كان "حرص المعتزلة قبل الأشاعرة وأكثر منهم على تقنين التأويل؛ إذ اشترطوا فيه المواضعة، فالمجاز عندهم لا يكون من وضـع الفـرد واختياره بل من وضع الجماعة، وبالتالي فالتأويل عندهم لا يعني أكثر من نقل اللفظ من معناه اللغوي الأصلي إلى المعنى الذي اعتادت العرب أن تصرفه إليه في تجوزها في الكلام ... لقد اشترطوا التقيـد بحدود المجال التداولي للكلمة العربية كما كان في الجاهلية وصدر الإسلام، وبالتالي عدم اختراق الحقل المعرفي البياني الأصلي"[1] وذلك ما لم يستسغه أهل الكشف، لأن التأويل لديهم يقوم على اختـراق وكسر تلك الحدود لأنهم يعتبرون تلك الحدود والرسوم هي ذاتها من صنع العقل.

والذي نراه أن هناك اختلافا جوهريا بين ما نسميه"التفسير" وما نسميه"التأويل"، فإذا كان أهل التفسير يتجهون في بحثهم عن الحقيقة"حقيقة المعنى المراد" من اللفظ ذاته محاولين اسـتكناه دلالتـه وترتيب ما ترتب عنها من أحكام، فإنه على العكس من ذلك ما يفعله "الكشفيون" أهل التأويل؛ إذ الاتجاه عندهم معاكس تماما، والمعنى عندهم ليس هو النهاية بل البداية ومنه المنطلق، فهم يتجهون من الباطن إلى الظاهر، وقد كشف الغزالي عن هذا السر في قوله: "والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا والألفاظ تبعا، وأمـر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ"[2] .

ومهما يكن من أمر فإن السؤال الذي يطرح نفسه على الباحث إزاء هذه الحال -حال دعـوى الكشف- هو: كيف يمكن للعارف أن ينتقل من اللفظ إلى المعنى ومن الظاهر إلى الباطن أو العكـس بدون واسطة ولا قرينة؟ إنها أسئلة تضع مسألة "الكشف" أو ما يسمى بالتفسير "الإشاري" موضـع التساؤل والمحاكمة.

على الرغم من ذهاب الغزالي في "إحيائه" إلى اعتبار أصحاب المكاشفة "أهل الباطن" أرفع درجة من علماء الفقه والكلام والذين يسميهم بعلماء الظواهر والرسوم وفي ذلك يقول: "فالقسـم الأول علم المكاشفة، وهو علم الباطن، وذلك غاية العلوم فقد قال بعض العارفين: من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة؛ وأدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله ... فـنعني بعلـم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقـاذورات الدنيا"[3] إلا أن ذلك لم يمنعه من وضع ضوابط ومحددات للتعاطي مع التأويل،وهو بذلك – كمـا

---

[1] عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، لبنان، ط7، 2004، ص274.

[2] مشكاة الأنوار، ص65.

[3] الإحياء، ، م1، ج1، ط1، دار الفكر 1975، ص34- 35

نراه- بريء من التهمة التي حاول بعضهم إلصاقها به حينما حملوه مسؤولية ما انتهى إليه الفكر الإسلامي من جمود، مثلما رأى أحدهم: " أن الغزالي بتبنيه للتراث السنيوي خاصة في النفس فإنه بذلك قد فتح الباب على مصراعيه لرياح اللامعقول الغنّوصي دون أن يستطيع إغلاقه في الوقت الذي يريده وفي الحد المرجو. وعلى الرغم من إيماننا بصدق إيمان الغزالي وعمقه إلا أن هذا لا يمنع من تحميله مسؤولية تأسيس الأزمة الفكرية والحضارية من زاوية معرفية بحتة للأمة الإسلامية"[1] إن تلك الضوابط والمحددات التي جعلها الغزالي مغاليق للشطح الصوفي والانفلات التأويلي يعفيه من المسؤولية عن أي انحراف يقع في هذا المجال. وأول ما يطالعنا به الغزالي في عملية الضبط هذه:

1) تمييزه بين المحكم والمتشابه: ففي القرآن الكريم محكم ومتشابه كما جاء في الآية:"**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات**"[آل عمران:7] فهذه الآية كما يرى الغزالي اختلف المفسرون في معناها، وذلك الاختلاف مرده إلى عدم التوقيف في بيانه،ولم يعر الغزالي اهتماما للرأي القائل بأن "المحكم" ما يعرفه الراسخون، و"المتشابه" ما اختص الله تعالى بعلمه،كما لم يعتد بقول القائلين: المحكم هو الوعد والوعيد والحلال والحرام، والمتشابه: القصص والأمثال[2]، والذي يراه الغزالي: أن المحكم يرجع إلى معنيين أحدهما: المكشوف الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال،ويقابله المتشابه الذي تعارض فيه الاحتمال، وثانيهما: ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا؛ إما على ظاهر أو تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف، أما المتشابه المقابل فهو قد يكون تعبيرا عن الأسماء المشتركة كاللمس المتردد بين المس والوطء، وقد يكون تعبيرا على ما ورد في القرآن من صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويل[3].

2) تمييزه بين التأويل والتفسير: يرى الغزالي أن "الراسخون في العلم" يعلمون التأويل؛ لأن القرآن في جملته ليس فيه ما لا تفهمه العرب، وقد أنزل إليهم :"وأن ما فيه من كنايات واستعارات وتشبيهات يمكن للمؤمنين والمصدقين بأن الله "ليس كمثله شيء" أن يؤولوها تأويلات تناسب تفاهم العرب"[4] أما التفسير فيقول عنه: " أعني به تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها

---

[1] عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي، ص91.

[2] المستصفى، ص683.

[3] المستصفى، ص683.

[4] المصدر السابق، ص69.

بالفارسية أو التركية"[1] وذلك يعني أننا إذا التزمنا بالظاهر، ظاهر اللفظ فيمكننا أن نفسر القرآن بالتكلم عن مضامينه بغير ألفاظه وهي عملية شبيهة إلى حد كبير بالترجمة.

ومهما يكن فإن التفسير يبقى صاحبه في دائرة محددة وهي "الظاهر" أما التأويل فهو خروج عن الظاهر بالكلية إذ هو: "بيان معناه بعد إزالة ظاهره"[2] أي هو تجاوز الظاهر إلى المجاز بأنواعه المختلفة؛ فالتأويل بحث في الباطن، والتفسير اشتغال بالظاهر، ويعتمد الغزالي في هذه التفرقة بين التأويل والتفسير على حديث للرسول صلى الله عليه وسلم: " إن للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا"[3] وقول علي كرم الله وجهه: " إن هاهنا علوما جمة لو وجدت لها حملة"[4] وقوله صلى الله عليه وسلم:"نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم"[5].

وبالجملة فإن الغزالي يذهب إلى أن من يقول بالتناقض بين الظاهر والباطن وبين الشريعة والحقيقة هو أقرب إلى الكفر محذرا من ذلك فيقول: " فمن قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان "[6]. فإذا كان إعمال النظر مطلب لابد منه لاستخراج معاني القرآن فإن الغموض الذي يحيط بالصيغة الخارجية للنص هو الذي يستوجب الاجتهاد العقلي بحثا عن الجوانب والأوجه الداخلية للنص، وذلك ما يسوغ تجاوز الظاهر إلى الباطن تجاوزا يحقق ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطا معقولا ومشروعا، ويسوق الغزالي مثالا لذلك قوله تعالى: "**أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا** "[الرعد:17] فيقول: "وأن معنى الماء ههنا هو القرآن، ومعنى الأودية هي القلوب، وأن بعضها احتملت شيئا كثيرا، وبعضها قليلا، وبعضها لم يحتمل، والزبد مثل الكفر والنفاق، فإنه وإن ظهر وطفا على رأس الماء لا يثبت، والهداية التي تنفع الناس تمكث"[7] فمثل هذه النصوص ظاهرها واضح ولكنه غامض وغير مقصود بالنسبة لنظر العقل لذلك وجب تأويله بتجاوز الظاهر وأمثلته في القرآن كثيرة.

[1] إلجام العوام عن علم الكلام، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1303هـ، ص 12.

[2] المصدر السابق، ص 13.

[3] الحديث:قال الحافظ العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه.

[4] لم أعثر عليه.

[5] الإحياء، م1، ج1، ص172.

[6] المصدر السابق، ص173.

[7] المصدر السابق، ص177.

المطلب الثاني: التعليل عند الغزالي:

اتساقا مع نظرة الغزالي إلى العقل في محدودية إدراكه للمسائل المتعلقة بالجانب الديني؛ لاسيما ما تعلق منه بجانب"الإلهيات"، وتساوقا مع منهجه العام القائم على القول بمطلقية الإرادة والقدرة الإلهيتين اللتين تشهد لهما الكثير من النصوص الدينية،فإن الغزالي لا يرى أي سلطان للعقل بإزاء الإرادة والقدرة الإلهية، فالله تعالى قد خلق الخلق بمحض إرادته وهو تعالى: "**فعال لما يريد**" [البروج:16] فلا شيء يحد من قدرته ولا إرادته، لأن أحدا لم يكن شاهدا ولا مستشارا عند بدء الخلق فهو يفعل -سبحانه- في ملكه ما يريد ويحكم ما يشاء: "**ما أشهدهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا** "[الكهف:51]، ومن ثمة فليس لأحد أن يوجب على الله شيئا أو أن يربط أفعاله تعالى بغايات وأهداف لأن " الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد، ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه"[1] وذلك خلافا للمعتزلة الذين يرون أنه "وجب عليه ذلك لما فيه مصلحة العباد"[2] وبرأي الغزالي فإن ذلك محال "إذ هو الموجب والآمر والناهي، وكيف يتهدف لإيجاب أو يتعرض للزوم وخطاب"[3] لأن هذا اللزوم الذي يتحدث عنه الخصوم ويسمونه "مصلحة العباد" غير مفهوم لأن "مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة، فأما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب،فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب"[4].

ويلخص الغزالي موقفه من إشكالية التعليل في سبعة أمور فيقول: "ندعي أنه يجوز لله تعالى ألا يكلف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية، وأنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع، وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل"[5] فالله تعلى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا يعقل في حقه الوجوب،ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

وفي معرض رده على المعتزلة بخصوص"رعاية الأصلح" يورد الغزالي مثالا فيقول: "فإنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بأنه لا صلاح للعبيد فيه؛ فإنا نفرض ثلاثة أطفال: مات

---

[1] الإحياء، م1، ج2، ص 195.
[2] الإحياء، م1، ج2، ص 195.
[3] الإحياء، م1، ج2، ص 195.
[4] الإحياء، م1،ج2، ص 195.
[5] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 102.

أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلما بالغا، وبلغ الثالث كافرا ومات على الكفر، فإن العدل عندهم –أي المعتزلة– أن يخلد الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي المسلم: يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول: يارب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرا على أن توصلني إليها؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي، فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: أو ما علمت أني إذا بلغت كفرت فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلي من تخليد النار وأصلح لي، فلم أحييتني وكان الموت خيرا لي؟ فلا يبقى له جواب البتة (ويعلق الغزالي على القصة): ومعلوم أن هذه الأقسام الثلاثة موجودة، وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود "[1] فبماذا يا ترى يجيب المعتزلة على ذلك؟ لا جواب. وحينها يحسم الغزالي قائلا: "هل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال أن توزن بميزان أهل الاعتزال"[2] فإن رأى الخصم أن الله مهما قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك. عاد الغزالي إلى الرد على هذه الأسئلة من فحوى ما يراه في مسألتي التحسين والتقبيح، وأن ذلك لا يستقيم في محاكمة الله إليه فيقول:"القبيح ما لا يوافق الغرض، حتى أنه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر، حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه، فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال؛ إذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح،كما لا يتصور منه ظلم"[3].

والسؤال الذي يطرح الآن: هل قال الأشاعرة ومنهم الغزالي بقولهم بعدم التعليل لأفعال الله على خلفية مناكفتهم للمعتزلة لتحكيمهم العقل في كل صغيرة وكبيرة؛ يجيب عن هذا السؤال ابن تيمية فيقول:"فقد بالغوا (أي الأشاعرة) في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى نسبوا إلى الجبر، وأنكروا الطبائع والقوى التي في الحيوان أن يكون لها تأثير أو سبب في الحوادث، أو يقال فعل بها، أو أن يكون للمخلوقات حكمة، ولهذا قيل أنهم أنكروا أن يكون الله تعالى يفعل لجلب منفعة لعباده أو دفع

---

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، ص116.

[2] الإحياء، م1، ج2، ص196.

[3] الإحياء، م1، ج2، ص 196ـــ197.

مضرة، وهم لا يقولون أنه لا يفعل مصلحة فإن هذا مكابرة"[1] وفي رأي ابن تيمية فإن كل مـــن لا يفعل لغاية ولا لحكمة كان فاعلا للعبث، والله تعالى متره عن العبث كما أنه متره عن فعل الباطـــل: **"وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا"**[ص:27].

وقد اهتم التلميذ الوفي لابن تيمية ابن القيم الجوزية في كتابه "شفاء العليل في القضـــاء والقـــدر والحكمة والتعليل" ببيان وجه الحق في هذه المسألة فقال: "الأصل الخامس: أنه سبحانه حكيم لا يفعل شيئا عبثا، ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا، وهذا في مواضع لا تحصى"[2] إن ما يذهب إليه الغزالي ومن تبعه من الأشاعرة من عدم تعليل أفعالـــه تعالى وأحكامه ينسجم مع مقتضيات التوحيد وما يجب علينا نحو ذاته العلية سبحانه مـــن التعظـــيم والتقديس، ونحو أفعاله وأحكامه من التتريه، وليس يعني ذلك -بأي حال- أنهم ينكرون أن ما يفعله الله أو يشرعه هو الخير بعينه والصلاح بذاته. ويأتي نفي الأشاعرة لتعليل أفعاله عز وجل بأنه تعالى لا يبني أفعاله على العلة والمعلول، لأن ذلك شأن المفكرين في عواقب الأمور، والله تعالى متره عن ذلك، وأفعاله وإن كانت لا تخلو عن الحِكَم والمصالح لكنها لا تبنى عليها، كما لا يمكن التعبير عنها بالعلل الغائية لأن ذلك يوهم بوجود الأغراض لديه تعالى والله متره عن الغرض، والحكمة -في نظرهم- تتبع أفعاله وليس العكس كما توهمه المتوهمون. ويمكن أن نلاحظ هنا أن الأشـــاعرة عمومـــا والغـــزالي خصوصا في هذه المسألة إنما كانوا يعالجونها ويصدرون فيها عن روح إشراقية كشفية صوفية؛ تلـــك الروح التي لا ترى أي تأثير -بأي حال- في حوادث الوجود- إلا لله سبحانه وتعالى.

---

[1] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص 128.

[2] ابن القيم الجوزية، شفاء العليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص190.

المبـــحث الرابع: حدود العقل.

المطلب الأول: التحسين والتقبيح:

رأى المعتزلة أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتيان وأنهما يدركان عن طريق العقل، وأن الإنســـان بعقله يستحسن الصدق والعدل ويستقبح الكذب والظلم، و لم يقفوا عند هذا الحد بل جـــاوزوه إلى القول بأن العقل يعرف الحق والباطل والخير والشر قبل ورود الشرائع السماوية، علـــى اعتبـــار أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتيان[1].

وقف أهل السنة عموما والأشاعرة خصوصا ومنهم الغزالي في وجه هذا التيار متمسكين بأن لا شيء غير الوحي وبأن لا فعل إلا من الله وبالله وتقديره، وأنكروا أن يكون للعقل ما به يســـتطيع أن يدرك حسن الأشياء وقبحها، ورأوا في ذلك إنكارا للشرائع، وقد تصدى الغزالي لذلك بجزم محلـــلا ومنتقدا، قال في "الاقتصاد في الاعتقاد" : " وأما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل في حـــق الفاعـــل ينقسم إلى ثلاثة أقسام أحدها: أن توافقه أي تلائم غرضه، والثاني: أن ينافي غرضـــه، والثالـــث: ألا يكون له في فعله ولا في تركه غرض، وهذا الانقسام ثابت في العقل؛ فالذي يوافق الفاعـــل يســـمى حسنا في حقه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثا أي لا فائدة فيه أصلا [2]، فذاتية الإنسان لا يمكن بأي حال أن تكون حكما في التحسين والتقبيح لتداخل الأهواء والنزعـــات لـــدى الأفـــراد وتنوعها؛ فما يحسنه عمر تبعا لرؤيته قد يقبحه زيد تبعا لذاتيته؛ بل إن ما يراه زيد اليوم قبيحـــا قـــد يعود فيقرر حسنه تبعا لظروفه ونزواته، وهكذا فلا يمكن الثقة بزيد ولا بعمرو ولا الثقة بعقليهما تبعا لذلك، ولذلك يذهب الغزالي "إلى أن الشرع وحده هو الجهة التي تنفرد بتقدير الأفعال حسنا وقبحا، وكل من التقدير والإيجاب إنما يكون بالأمر والنهي، فما وقع الأمر به فهو حسن وسبب حسنه الأمر، وما وقع النهي عنه فهو قبيح، وعلة قبحه إنما هو النهي"[3]، وهذا ما يتفق وموقفه من السببية، حيث إنه لا آمر بالحسن على الحقيقة إلا الشرع، ولا ناه عن الشر على الحقيقة إلا هو، كما إنه لا فاعـــل على الحقيقة إلا الله.

---

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، موفم للنشر، ج2، 1990، ص24.

[2] الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 104.

[3] عبد الجليل بن عبد الكريم سالم. التأويل عند الغزالي المطبعة العصرية، تونس 2000، ص 153.

وكل عاقل منصف لا يستطيع أن ينكر صدور الأحكام في أحيان كثيرة بمقتضى دوافع وميـــول خاصة ومن ثمة لا يمكن اعتبارها أحكاما ثابتة صادقة كذلك، كما يرى الغزالي أن أحدنا قد يطلـــق صفة الحسن على الفعل الذي يوافق غرضه وإن لم يكن ملائما لغرض غيره: "فكل طبـــع مشـــغوف بنفسه مستحقر ما عداه، ولذلك يحكم على الفعل مطلقا بأنه قبيح، وقد يقول أنه قبـــيح في عينـــه، وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف لغرضه...فيضيف القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالإطلاق"[1] هذا من جهة، أما من جهة ثانية فإن من أسباب الخطإ في الحكم على الشيء تحسينا وتقبيحـــا دون مراعاة الحالات النادرة، القصور لدى الإنسان وقصور عقله بالذات، فقد يحكم الإنسان على الشيء مطلقا بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة "فيقضي مثلا على الكذب بأنه قبيح مطلقا في كل حال وأن قبحه لأنه كذب لذاته لا لمعنى زائد، وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعـــض الأحوال"[2] ومن جهة ثالثة فإن من أسباب الغلط في إطلاق الأحكام على الأفعال أو الأشياء تحسينا وتقبيحا ما أسماه الغزالي:"سبق الوهم إلى العكس"[3] أو ما نسميه في لغتنا المعاصرة الأحكام المســـبقة: "فإن ما رئي مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضا لا محالة يكون مقرونا به مطلقـــا، ولا يـــدرى أن الأخص أبدا يكون مقرونا بالأعم، وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقرونا بالأخص"[4] ويضرب الغزالي لذلك مثالا فيقول: " ومثاله: ما يقال من أن السليم[5] -أعني الذي نهشته الحية- يخاف مـــن الحبـــل المبرقش اللون...بل الإنسان قد ينفر عن أكل الخبيص (العسل) الأصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقيأ عند قول القائل إنه عذرة، يتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوهم إلى العكس"[6] ولهذه الأقسام أمثلة كثيرة في حياة الناس العادية وأحكامهم وتصوراتهم كما يرى الغزالي "وإذا أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولهـــا، فلو قلت له إنه مذهب الأشعري لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذبا بعين ما صدق به مهما كان سيء الظن بالأشعري ...وكذلك تقرر أمرا معقولا عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هـــذا قـــول

---

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 105 .

[2] المصدر السابق، ص 106.

[3] نظرية سبق الوهم إلى العكس:هي نظرية تتعلق بالمنعكسات الشرطية أو الاشتراطية الاقترانية وقد بسط الغزالي الحديث عنها في" المستصفى" فسبق غيره من العلماء النفسانيين(السيكولجيين) أمثال بافلوف وغيره، أنظر في ذلك: عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1986، ص 433- 437.

[4] الاقتصاد في الاعتقاد ص106.

[5] السليم هو اللديغ أي الملدوغ الذي لدغته حية وسمي سليما تفاؤلا بتعافيه وسلامته

[6] نفس المصر السابق والصفحة نفسها.

المعتزلة فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم"[1] .

لئن كان سائر الذين كتبوا في الأصول قبل الغزالي وبعده قد اهتموا بهذه المسألة من حيث جوانبُها الأصولية والشرعية، فإن الغزالي قد تميز بوضعها في إطارها الفلسفي الشامل، وربطها بجذورها القيمية وعلاقة ذلك بالثقافة والنفس الإنسانية، و يتجلى هذا في ما كتبه في هذه المسألة حيث يؤكد على القيمة النسبية للشيء والتي تضاف إليه إما من خلال الشرع أو من خلال الأغراض والطبائع الإنسانية، فلا شيء عنده يحمل قيمة ذاتية مستقلة عن الأغراض شرعية كانت أم بشرية، وكل معقولية لهذه القيم إنما تتجلى بالإضافات المختلفة التي تسهم في تحديدها، ويسوق الغزالي مثالا لذلك فيقول: " القتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه جناية أو تتعقبه لذة إلا من حيث الإضافة إلى الفوائد والأغراض، وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيا؟ ولو كان فيه عصمة دم نبي بإخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا، بل واجبا يعصى بتركه، والوصف الذاتي كيف يتبدل بالإضافة إلى الأحوال"[2]، وعلى أساس ذلك يخلص الغزالي إلى نتيجة مفادها أن ليس وراء إدراك الأمور ونعتها بالحسن والقبح أو الخير والشر ضرورة عقلية تلزم هذا الإدراك طالما ليس هناك صفات ذاتية،وطالما ليس هناك إلا مجرد إضافات واعتبارات نابعة من الشهرة والأحوال؛ بل إن الغزالي يذهب أبعد من ذلك حينما يثير دور التنشئة الاجتماعية والبيئة التربوية في الأحكام القيمية للأشياء، وهو بتحليله الفلسفي الشامل يجد عناصر تصورنا للحسن والقبح للأشياء نابعة ومستمدة لا من الفطرة وإنما من الثقافة والظروف الاجتماعية، ومن ثمة يتبين أن ما يبدو فيها من عقلانية إنما هو أمر ظاهري ونسبي، فـ: "العقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب شكر النعم، لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع"[3] وبذلك فإنه: "لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه، فإذا لم يرد الخطاب فأي معنى للوجوب"[4].

بعد محاكمة الغزالي للعقل برأه من الحول والطول فأضحى بموجب ذلك صفحة بيضاء متلقية لما ينطبع فيها من المعاني والتصورات التي يستمدها من البيئة التربوية والتنشئة الاجتماعية بكل ما تحمله من معنى الأعراف والتقاليد وكذا التأثيرات الدينية والتربوية فتحول به من متهم إلى ضحية.

---

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، ص107.

[2] المستصفى، ط1، مطبعة مصطفى محمد بمصر ،1937، ج1، ص37.

[3] المستصفى، ج1، ص39

[4] المصدر نفسه، ج1، ص39

إن هذه النتائج التي توصل إليها الغزالي بخصوص المقارنة التي أجراها بين هذين النمطين من المعرفة العقلية والوجدانية هي الأساس والقاعدة التي سوف يصدر عنها في كل ما سيقرره من مواقف وأحكام حول الموضوعات المتعلقة بما وراء الطبيعة أو المتعلقة بالظواهر التي تبدو متعاقبة فيفسر ذلك الارتباط بـ "العادة" ولا يراه ضروريا في نفسه وإن قضى العقل بذلك و استلزمه، لأن الغزالي قد سبق وشكك في العقل و في صدقية أحكامه؛ تلك هي الأرضية الفلسفية التي بنى عليها الغزالي عزوفه عما يقتضيه العقل أو يحكم به، ومن ثم فإن هذه الروح ظلت تمثل لديه منطلقا ومرجعية أساسية في محاكمة الأشياء، وتلك إحدى الأسباب التي بنى عليها الغزالي نظريته في الخلق المستمر، إذ أن المعرفة الوجدانية(البصيرة)لا تقضي بضرورة التسليم أن ما يرى من تلازم "ظاهري" بين العلل والمعلولات يرجع إلى الخصائص الطبيعية للأشياء بل إلى فعل الله المباشر في الكون؛ والذي يفعل ذلك إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة بكلمة "كن" وذلك ما ينسجم في جملته مع الروح الدينية والمطالب الإيمانية التي تؤكدها النصوص القرآنية وقد ساق الغزالي طرفا منها.

المطلب الثاني: الثواب والعقاب:

ويلحق بإشكالية التعليل مسألتي الثواب والعقاب وعلاقتهما بالأعمال حيث لا يرى الغزالي أي ارتباط بين الثواب والعقاب والأعمال وإنما جعل ذلك أمارة فقط وليس سببا مقتضيا أو علة موجبة فيقول:"ندعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم و لم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفاته الإلهية"[1] وقد توافرت الأدلة في القرآن والسنة على ربط الثواب والعقاب في الدنيا أو الآخرة بالأعمال: "كما أخبر به من قصص الأنبياء، فإنه علم أنه أهلك قوم نوح وعاد وثمود وفرعون ولوط ومدين وغيرهم بذنوبهم، وأنه نجى الأنبياء ومن تبعهم بإيمانهم وتقواهم كما قال: "**فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بيس بما كانوا يفسقون**"[الأعراف:165] وقال: "**فكلا أخذنا بذنبه؛ فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا، ومنهم من أخذته الصيحة، ومنهم من خسفنا به الأرض، ومنهم من أغرقنا**"[العنكبوت:40] وكذلك خبره عما يكون من السعادة والشقاوة بالأعمال كقوله: "**كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية**"[الحاقة:24] وقال تعالى: "وتلك الجنة أورثتموها بما كنتم

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 116.

تعملون"[الزخرف:72] وقوله: "**وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا**"[الإنسان:12] فقد بين سبحانه فيما يذكره من سعادة الآخرة وشقاوتها أن ذلك كان بالأعمال المأمور بها والمنهي عنها، كما يذكر ذلك فيما يقضيه من العقوبات والمثوبات في الدنيا أيضا[1]، ونحن نعلم يقينا بأن الله تعالى لو عذب أهل الأرض جميعا لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم كما ورد في الأثر: "إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته لهم خيرا لهم من أعمالهم"[2] وتلك هي سنته الخارقة؛ أما سنته الجارية فإنه تعالى قد ربط الثواب والعقاب بالأفعال و ذلك أمر مفروغ منه، وأدلته في القرآن والسنة أكثر من أن تحصى أو تعد. ولكن الغزالي في دفاعه عن مطلقية الإرادة الإلهية قد غلا في الرد على أهل الاعتزال ومماحكاتهم العقلية فحول السنن الخارقة إلى سنن جارية كما سنراه في المباحث القادمة كـ"السببية" على الخصوص، ولعل المعول عليه لدى الغزالي هنا هو عموم النصوص القرآنية التي تتحدث عن المشيئة الإلهية المطلقة وكذا الأحاديث النبوية كحديث أبي داود الذي أوردناه آنفا، هي في مجملها لا تحيل حصول ما ذكره لو أراد الله ذلك لأنه لو فعل فلا أحد يسأله باعتباره إنما يتصرف في ملكه .

---

[1] ابن تيمية،مجموع الفتاوي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، ج8، ص 278-279

[2] الحديث رواه أبو داود في سننه في كتاب السنة باب القدر، ج2، ص637-638، ورقمه 4699، وابن ماجه في سننه في المقدم باب القدر، ج1، ص30، ورقمه77.

الفصل الثـاني

السببية والخلق المتواصل

المبحث الأول: العلية في الطبيعة.

المطلب الأول: العادة والاحتمالية.

المطلب الثاني: الخلق المستمر

المبحث الثاني: قضايا الحدوث والعلية.

المطلب الأول: الحدوث.

المطلب الثاني: العلية وقدم العالم.

المبـــحث الأول: العلية في الطبيعة.

تساءل الغزالي عن مصدر الفعل في الطبيعة ومصدر الطاقة في الوجود،كما تساءل عن مصـــدر الفعل لدى الإنسان، وقد قادته الإجابة عن هذه الأسئلة إلى إحداث ثورة معرفية "إبستيمولوجية" في الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني عامة، ومما لا شك فيه فإن الخطاب الإلهي للإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا كان له الأثر الكبير في إحداث هذه الثورة بالنسبة لمباحث القيم والمعرفـــة والوجـــود؛ فمباحث الحتمية "التلازم الضروري" بين العلل والمعلولات أو الأسباب والمسببات والـــتي دان بهـــا الفلاسفة الأقدمون وفريق غير قليل من علماء الكلام كالمعتزلة وغيرهم ما لبثت تتهاوى أمام طـــرح الغزالي لنظريته في "العلية". فإذا كان مذهب الحتميين يقوم على الاعتقاد بأن كل ما يقع في الكـــون من أحداث؛ بما في ذلك الظواهر الطبيعية والأفعال الإنسانية إنما هو نتيجة ضرورية تترتب على مـــا سبق من الأحداث، فيكون العالم"عالم الطبيعة" بذلك و"عالم الإنسان" عبارة عن مجموعـــة عضـــوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة مما يوحي بوجود نظام مغلـــق يـــؤذن حاضـــره بمستقبله؛ بل يمكن قراءة مستقبله من ماضيه قبل حاضره، وذلك لخضوع أجزائه وأطرافه إلى قـــوانين مطردة وصارمة، فإن نظرة الغزالي إلى الترابط أو التتابع "العلي" أنه تلازم ولكنه ليس ضروريا بـــأي حال من الأحوال، لأن الموضوع عند الغزالي لا يتعلق بتأثير السبب في المسبب، ولا بالعلة في معلولها تأثيرا ضروريا، بل يتعلق بمشاهدات وانطباعات وإدراكات تحصل إثر تلك المشاهدات، فالتلازم الذي نراه هو في عقولنا وليس في الطبيعة ذاتها.

ولعل أهم مشكلة أثارتها الفلسفة الإسلامية –خاصة الغزالي– والتي لعبت دورا رئيسا في تطـــور الفكر الأوروبي الحديث هي مسألة السببية وإثبات أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية، وأنه لا فعل لطبائع الأشياء الخاصة ولا للخصائص الطبيعية لها، وأن كل ما نعتبره اطرادا في العلية لا يرجع إلا إلى عمل الوهم المتخيل صعوبة انخراقه وانكساره كما يرى الغزالي ذلك، إذ "الحـــس يـــؤدي إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها ...ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القـــوة الخياليـــة، فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجية، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجســـمية وتجعله كليا واحدا،فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وتجعله كليات أخرى مجـــردة عـــن

غيرها من القرائن"[1] وهكذا نجد التصورات ترتد في النهاية إلى الانطباعات الحسية، والذي يربط بين الإدراك الحسي والعقلي إنما هو المخيلة، هذه المخيلة التي تختزن وتختزل الإدراكات الحسية لا يمكن الوثوق بها مطلقا.

وعلى أساس ذلك يمكن القول بأن فهم الغزالي لما يسمى "الترابط العلي" قد تجاوز مقتضيات المنطق العقلية، لأنها لا تعد في نظره أكثر من انطباعات ذهنية، "وهكذا نجد أن معارفنا التجريبية ليست ضرورية ولكنها في نفس الوقت يقينية، وهذا اليقين يقوم على العادة والتعود، فقد تعودنا أن ندرك عن طريق تكرار التجربة أن النار تحرق القطن، وهذا التعود عندما يرسخ في الذهن يصبح اعتقادا يقينيا"[2] وقد عرض الغزالي لهذه المسألة بوضوح في كتابه "التهافت" تحت عنوان "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا" فقال: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر،ولا نفيه متضمن لنفي الآخر،فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر؛ مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للخرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات"[3] ويأخذ الغزالي مثالا واحدا من هذه الأمثلة ويناقشه لأن النظر في هذه الأمثلة كلها وهي خارجة عن الحصر يطول فيقول: "فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه"[4] ثم يعقب بالرد على من قال بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط وأنها تفعل ذلك بطبعها فيقول:"وللكلام في هذه المسألة ثلاث مقامات: المقام الأول: أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو

---

[1] الغزالي ، معيار العلم، ص 152.

[2] ياسين عريبي ، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، ص36.

[3] تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986، توزيع المكتبة الشرقية، ص 195.

[4] تهافت الفلاسفة، ص 195.

طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له"[1] والحقيقة أن النار بفعل ما أودع الله فيها من خاصية الإحراق هي فعلا وفق السنن الجارية "لا تكف عما هو طبعها بعد ملاقاتها لمحل قابل لها" وهذا من الأمور المشاهدة والمسلمة، ولكن الغزالي لا يريد التواري خلف الخصائص الطبيعية للأشياء، فيصرح بأن "فاعل الاحتراق ليس هو النار بل الله فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا بواسطة الملائكة أو بغير واسطة؛ فأما النار فهي جماد فلا فعل لها"[2] إن كل المشاهدات التي نراها متراتبة متعاقبة لا يعد الأول منها علة للثاني ولا سببا له، وأن ما يمكن الحكم به فقط هو أن أحدهما سبق الآخر، وأن الثاني أعقب الأول لأنه حصل بعده أو عنده ولم يحصل به والقائل بغير ذلك "ليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار،والمشاهدة تدل على الحصول عنده،ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه"[3] إن إنكار الغزالي للتلازم الضروري(الحتمي) بين المتلازمات في المشاهدات اليومية تترتب عنه محالات وذلك محل اعتراض الخصوم" فإنه إذا أنكرت لزوم الأسباب عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية، وأعداء مستعدة وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية لها، (وكذلك) من وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا، أو لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً، وانقلاب الحجر ذهبا، والذهب حجرا، وإذ سُئل عن شيء من هذا فليقل لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس..إلخ"[4] كل ذلك مادام باب التجويز والإمكان قد فتح على مصراعيه، فلم لا يكون هذا ذاك، وذاك هذا إذ كل الاحتمالات ممكنة؟ يجيب الغزالي :"إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات"[5] فالإمكان الذي يتحدث عنه الخصوم، هو إمكان افتراضي نظري، وهو إمكان وارد ولكنه ضعيف، ولذلك رد عليهم الغزالي: "ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها

---

[1] المصدر السابق، 196.

[2] المصدر السابق، 196.

[3] المصدر السابق، 196.

[4] تهافت الفلاسفة، ص 198- 199.

[5] تهافت الفلاسفة، ص199.

مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه" [1] – وبحسب الغزالي– فإن التلازم الذي نراه بين الأشياء فنسمي هذا سببا وذاك مسببا إنما هو تلازم انطباعي في أذهاننا، يترسخ بموجبه عندنا أن هذا الشيء يعقب ذاك، وليس ذلك إلا من فعل العادة والتكرار .

إن الغزالي في معالجته لمسائل "العلية" لا يعالجها ضمن المنظومة المعرفية "العقلية " أو المنطقية، لأن تلك لا تقبل أي تفسير لذلك التلازم خارج الضرورة والحتم والذي بموجبه وعن طريق التجربة والقياس و التعميم تصاغ القوانين، وبتعبير آخر فإن الغزالي هنا لا يتحدث في أفق المعرفة العقلية، بل في أفق المعرفة الوجدانية الإيمانية.

ولئن كانت المعرفة الحسية التجريبية مدينة للعقل بتأملها ورصدها ومن ثم تعميمها فإن المعرفة "الغيبية " التي تبحث في أصول الأشياء وعلاقتها بـ "الماورائيات" تدين للوجدان الكشفي بمعالجة تلك الظواهر في أبعادها الفلسفية العميقة .

هذا ويجب أن نؤكد هنا أن الأفق الذي عالج فيه الغزالي المسألة لا يحطم الأفق الآخر ولا ينفيه ولا يقلل من قدره، بل يتجاوزه واضعا إياه في حجمه الطبيعي والإطار السليم له، ومن ثمة تنتفي دعوى من ادعى بأن الغزالي عمل على إسقاط الأسباب والتجربة و القياس في الطبيعيات ، وأن فلسفته كانت عاملا حاسما في تأخر المسلمين عبر القرون، فهذه الدعوى لا تجد لها أي أساس، لأن ما ساقه الغزالي بهذا الخصوص يمنع ذلك "إذ لا مانع (عنده) من أن يكون الشيء ممكننا في مقدورات الله، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض"[2] .

إن العلاقات التي تحكم الكون هي على درجة كبيرة من التعقيد والتشابك على نحو أنه لا تتم عملية ما في الكون إلا باستيفاء قدر هائل من الشروط مع انتفاء الموانع، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ووفق مشيئته، فهو سبحانه قيوم السموات والأرض لا إله سواه : "**الله لا إله إلا هو الحي القيوم**"[البقرة:255]، " **قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمان بل هم عن ذكر ربهم معرضون**"[الأنبياء:42]، وقوله: "**إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده**"[فاطر:41]، إن عمق نظرة الغزالي إلى مسألة العلية يتجاوز الحدود

---

[1] تهافت الفلاسفة، ص199.

[2] تهافت الفلاسفة، ص200.

الظاهرة في الظاهرة من حيث إمكانها من جهة، ثم من حيث ارتباطاتها، ثم من حيث عمقها. أما من حيث "الإمكان" فقد سلب عنها صفة الضرورة والحتمية وأعطاها مستحقها من العادة والإلف والتواتر الذي يشهد به التكرار، أما من حيث ارتباطاتها فإن أية ظاهرة لا يمكن الجزم بمسبباتها جميعا، وذلك ما عناه الغزالي بقوله "وأنه لا علة سواه" فقد يكون للظاهرة الواحدة أسباب عدّة، ولكن الإنسان يكتفي بالسبب الظاهر القريب تسهيلا على نفسه، أما من حيث عمقها فهو ردها إلى السبب البعيد والأعمق الذي أراد بناء هذا الكون على نمط من التعقيد بالغ الأهمية مما يجدر بكل عاقل أن يلتفت إليه مستمدا منه العون، وشاكرا له على أنعمه.

إن ما يريد الغزالي تأكيده هو عدم استقلالية الظواهر بالتأثير في بعضها البعض، وأنه مهما آمنا بالحتمية والآلية فإنها لا تستغرق ولا تستحوذ على تفسير كل شيء، بل لا تضيق عن مكان للوجود الإلهي؛ بحكم احتياجها إليه مبدعا ومنسقا وحاميا لنظام الكون البديع.

إن الهيمنة المطلقة لـ"الله" على الكون بما فيه ومن فيه من أصغر الذرات إلى أعظم المجرات لا ينبغي أن تعد مصادمة لحركية الكون وما فيه، ولا لحركية الإنسان، بل هي محفزة له ومنبهة "**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها، وكلوا من رزقه وإليه النشور**"[الملك:15] وقوله عزوجل:" **قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق** "[العنكبوت:20].

إن الغزالي وهو يرفض حتمية القوانين الطبيعية قد استطاع أن يثبت في كتابه "التهافت" أن الاقتران بين العلة والمعلول ليس ضروريا ضرورة طبيعية، كما لا يمكن أن نثبت هذه الضرورة عن طريق مبدأ عدم التناقض؛ لأن العلاقة هنا ليست علاقة تطابق أو تضمن إنما هي علاقة تلازم واستتباع مردها إلى المشيئة الإلهية الأزلية، وقد تبعه في ذلك كثير من المفكرين الغربيين كمالبرانش، وكانت، وهيوم، ولايبنتز الذي يقول بهذا الخصوص: " إن الموجودات تتكون من حقائق أو نقط ميتافيزيقية مغلقة على ذاتها، وأن العلاقات الخارجية بين الموجودات التي من بينها علاقة العلية تتم وفقا للمشيئة الأزلية "[1]، وهو المعنى الذي أشار إليه الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة "مسألة 17"، حيث افترض أن النار كجوهر يمكن أن تقصر حرارتها على جسمها دون أن تتعداه، كما أن الجسم القابل للاحتراق يمكن من الناحية العقلية أن لا يكون علة قابلة للاحتراق ونص عبارته في التهافت كما يلي: "وكذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق، وهو أن المادة قابلة لكل شيء، التراب وسائر العناصر يستحيل نباتا، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان دما، ثم الدم يستحيل منيا، ثم المني

---

[1] ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص89 "هامش".

ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه"[1].

إن هذا المدخل الذي اعتمده الغزالي في الطبيعيات لا يلغي القول بـــ"العلية" والحتمية، بل ينفي عنهما صفتي الضرورة والآلية ليضع بدلا عنهما صفتي العادة والاحتمالية[2] وهو ما يرفـــع مســـتوى التحكم والاستدلال من مستوى المنظومة المعرفية العقلية إلى مستوى المنظومة المعرفية الكشـــفية، ولا تناقض بين الأمرين مادام لكل مجاله الخاص، فالنظريات العلمية في مختلف ميادين التجربـــة تتوقـــف بصورة أساسية على مبدأ العلية، وهي في مجملها ترجع إلى نشاط المنظومة المعرفية العقلية.

فلو أننا أسقطنا "العلية" ونظامها الخاص من حسابنا في تفسير حوادث الكون والطبيعة لأصـــبح من المتعذر تماما تكوين نظرية علمية في أي حقل من حقول المعرفة، وذلك ما لم يقصده الغـــزالي و لم يذهب إليه البتة، وكل ما نسج حوله في هذا المضمار إنما هو تخرص مذموم وتحميل لأقواله وآرائه ما لا تحتمله.

والخلاصة أن مبدأ "العلية" في نظر الغزالي ليس مبدأ تجريبيا محضا كما يراه الفلاســـفة وبعـــض المتكلمين، وإنما هو مبدأ عقلي تصوري "انطباعي" وهو مستوى فوق التجربة.

إن التفسير "الإلهي" أو "اللاهوتي" كما يحلوا لبعضهم تسميته لا يعمل على تجميد مبدأ "العلية" في الطبيعة ولا يلغي قوانينها التي يكشفها العلم، بل يقرها متجاوزا حدود العقل في تفسيرها وبذلك فإن: "المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية أو التمرد على شيء من حقائق العلـــم

---

[1] التهافت، ص 200-201 .

[2] إن مبدأ "الاحتمالية" أو "اللاحتمية" الذي قال به الغزالي قد صار علما قائما بذاته في العصور المتأخرة لاسيما في المجال الذري وعلوم "المكروفيزياء" التي أسقطت بالكلية مبدأ الحتمية، وقد انبرى لتأسيس هذا العلم والإشادة به فريق من علماء الغرب على رأسهم "هايزمبرج"الذي نادى بـــ"علاقات الارتياب" وقوانين "الاحتمال" وبذلك سد الباب أمام التنبؤات المستقبلية في الظواهر الطبيعية.أنظر محمد باقر الصدر"فلسفتنا"موضوع مبدأ "العلية والميكروفيزياء" ص268 وما بعدها. وأنظر أيضا د/ سيد نفادي"السببية في العلم"الهيأة المصرية العامة للكتاب ط 1998.وأنظر أيضا الدكتور/زكريا إبراهيم "مشكلة الحرية" ط3 دار مصر للطباعة.

وعلى أساس ذلك لا يكون ما ذهب إليه الغزالي مبطلا للتجربة أو معطلا للعقل كما يقول العقاد: "فرأي الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول – في المبادئ– أثبت من أصول...وما منع الغزالي قط أن نراقب الظواهر ونحصيها ونبني عليها علمنا بترتيبها واشتراكها(فاستمرار العادة بها– مرة بعد أخرى– يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه) إلا أنه يقول: إننا لم ندع وجوب هذه الأمور بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع:وأن الله تعلى خلق لنا علما بما لم يقع منها وبما هو محتمل الوقوع.وهذا العلم بجواز أسباب غير الأسباب الظاهرة لا يعطل البحث ولا ينقض المعرفة،بل هو الذي يفتح الباب للتعليل بعناصر النوى والكهارب بعد التعليل بعناصر النار والهواء والماء والتراب" العقاد، الفلسفة الإسلامية م9 دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1978، ص468-469.

الصحيح، وإنما هو المفهوم الذي يعتبر"الله"سببا أعمق، ويحكم على تسلسل العلـــل والأســـباب أن يتصاعد إلى قوة فوق الطبيعة والمادة، وبهذا يزول التعارض بينه وبين كل حقيقة علمية تمامـــا، لأنـــه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهي في نهايـــة المطاف "[1] ومهما حاول الفلاسفة الماديون والتجريبيون احتكار تفسير ظواهر الطبيعة المتســـاوقة في نطاق العقل، فإن منطق الوجود الأول وبداية خلق العالم ونشوء الحركة في الكون هو الكفيل بدحض هذه الدعاوي، لأن التجربة العلمية مهما بلغت درجة صدقيتها لا يمكن أن تحسم على أن المادة ليست مخلوقة لسبب متجرد عنها، أو على أن أشكال الحركة وأنواع التطور التي يكتشفها العلـــم في شـــتى جوانب الطبيعة هي حركات وتطورات مكتفية ذاتيا: "وأصل جملتها [الطبيعيات] أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمـــر والنجـــوم والطبائع مسخرات بأمره؛ لا فعل لشيء منها بذاتها"[2] فالله تعالى هو الفاعل الوحيد ولا خالق سواه ولا تأثير لغير قدرته، والله تعالى فاعل بالإرادة التي من مقتضياتها التخصيص والاختيار، أما الجمادات فلا فعل لها ومن ثمة فلا توجد هناك إلا علية واحدة هي علية الموجود المريد الفاعل المختـــار الـــذي تتعلق سنن الكون وقوانين الطبيعة بإرادته واختياره.

إن ذهاب الغزالي إلى نفي الخصائص الطبيعية للموجودات قد فسح المجال أمام القول بإمكانات لا حصرلها فيما يتعلق بالعالم، وتعد فكرته هاته في التجويز والإمكان أساسا هاما لآرائـــه في الســـببية وحدوث العالم، فمن الجائز بناء على هذه النظرة أن تختلف كل هيئات العالم وأحجامـــه وعلاقاتـــه مادامت كلها داخلة في دائرة الإمكان وليس الوجوب، بل يمكن ويجوز أن تكون على وجـــه آخـــر مادام أنه لا ضرورة تحكم أي علاقة بين متغيرات العالم.

المطلب الأول: العـــادة والاحتمالية

يستخلص من جملة آراء وأفكار الغزالي حول التلازم أو التساوق بين العلة والمعلول أنه يستعيض عن الترابط العلي (الضروري) بنظرية العادة. والقول بالعادة هو ضرب لنظرية الحتميـــة العلميـــة في الصميم، ولكنه ليس إلغاء للقوانين والسنن؛ من حيث أن القوانين والسنن لا ترتـــد إلى الضـــرورة الطبيعية، فهي احتمالية بحكم العادة والتكرار، وعليه فإن معارفنا التجريبية وإن كانت ليست ضرورية

---

[1] محمد باقر الصدر، فلسفتنا،دار التعارف للمطبوعات،بيروت،لبنان،ط15، 1989، ص181.

[2] المنقذ من الضلال، ص50.

كما يرى الغزالي إلا أنها في نفس الوقت يقينية؛ هذا اليقين يقوم على العادة؛ عادة تكرار التجربـــة، ولذلك يذهب الغزالي إلى أنه توجد اعتقادات يقينية ناشئة عن العلوم التجريبية لا يمكن إقناع الآخرين بها إلا بعد ممارسة التجربة التي أدت إلى ذلك الاعتقاد، ولذلك فهو يؤكد في معرض رده على منكري المعجزات: "أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية؛ فالعلاقة بين النار وإحراق القطن ليســـت علاقة منطقية ضرورية بل هي علاقة تلازم فقط، وليس من التناقض أن تكون النار قد خلقـــت دون أن تحرق القطن، ومرد هذا الخلق والترابط العلي بين النار والاحتراق هو المشيئة الأزلية التي خلقـــت النار خلقة تجعلها كلما التقت بقطعة القطن أحرقتها، ومن حيث الإمكان ليس من التناقض كـــذلك أن تحتفظ النار بسخونتها دون أن تتعدى حرارتها جسمها إلى قطعة القطن أو إلى"جســـم إبـــراهيم" الذي أُلقي به في النار، وليس من التناقض أيضا أن يخلق جسم الإنسان دون أن يكون علـــة قابلـــة للاحتراق، ومع ذلك لا يخرج عن كونه لحما وعظما. وكل معرفتنا عن العلة والمعلول إنما ترتـــد إلى التجربة، وهذه التجربة ترتد إلى المشيئة الأزلية ومجرى الطبيعة فيحدث الفعل والانفعال دون أن ترتد إلى ترابط منطقي وإنما إلى تناسق أزلي"[1] وتنقسم الاحتمالية الناشئة عن العادة إلى: احتمالية جزمية وأخرى أكثرية، وقد عبر عنها الغزالي كما يلي: "لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا الإنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث أن حصوله من فرس أوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلن يقبل إلا الصورة المترجحة لهذا الطريق ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثري التفاح"[2] وهكذا تكون هذه المعرفة الاحتمالية يقينية لأنها حسب المشيئة الأزلية مســـتمرة ولا تنخرق إلا في المعجزات كما هو الحال بالنسبة لعيسى عليه السلام، ويضرب الغزالي مثال التكاثر عن طريق التولد والتوالد للاحتمال الأكثري وفي هذه الحالة يمكننا تغليب صورة على أخرى وذلـــك حسب التجربة ومثاله كما يرى : " ثم رأينا أجناسا من الحيوانات تتولد من التراب، ولا تتوالد قـــط كالديدان؛ ومنها من يتولد ويتوالد جميعا؛ كالفأر والحية والعقرب، وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور لأمور غابت عنا، ولم يكن في القوة البشرية الإطلاع عليها"[3] كان ذلك في عهد الغزالي أما اليوم في عصر التجارب العلمية المتقدمة والتحاليل المعمقة والمجاهر الإلكترونية المدققة فإن الأمر يختلف، وهكذا يرتد الاحتمال الأكثري في عهد الغزالي إلى احتمال جزمي في عصرنا.

---

[1] ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص37.

[2] تهافت الفلاسفة ، ص 202.

[3] تهافت الفلاسفة، ص 202.

المطلب الثاني: الخلـــــق المستمر:

إن ذهاب الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي إلى القول بالخلق المستمر لا غبار ولا اعتراض عليه من الناحية الإيمانية الاعتقادية، فليس يوجد أي شك عند أحد من المؤمنين بالله على الطريقة الإســـلامية بأن العالم مخلوق لله تعالى، وأنه بما فيه ومن فيه لا يمكن أن يكون له بقاء واستمرار بـــدون القـــدرة والعناية الإلهية المستمرة في حفظه، فهو داخل بجملته تحت الرعاية الإلهية المباشرة في كل لحظة وحين، وذلك ما دلت عليه الآيات القرآنية الكثيرة والتي منها قوله تعالى: "**وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء، فأخرجنا منه خضرا؛ نخرج منه حبا متراكبا، ومن النخل من طلعهـــا قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه، أنظروا إلى ثمره إذا أثمـــر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون** "[الأنعام:99] وقوله تعـــالى: "**إن الله يمســـك الســـموات الأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، إنه كان حليما غفورا** "[فـــاطر: 41] وغيرها كثير، فلا مراء في أن المنطق الإيماني لا يكتفي بالمقولة القائلة بأن الله هو الســـبب البعيـــد أو الأعمق لكل المخلوقات وذلك بخلقها أول مرة كما تزعم الفلاسفة ذلك؛ بل الله في هـــذا المنطـــق حاضر وخالق في كل لحظة وحين، وليس أدل على ذلك من هذه الموجودات بما فيها الإنسان، إذ لم يدع أحد –غير الله– خلقها ولا رعايتها، فكان ذلك لله أولا وآخرا. وقد سلك الغزالي في إثبات هذه المسلمات طريق النظر الفلسفي الذي يحاول تحليل مفردات هذه العلـــوم واســـتخدامها في مجادلـــة خصومه، ومن هنا بادر إلى دراسة علم الكلام ثم الفلسفة وفي ذلك يقول: " ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في ذلك العلم ... ولم أر أحدا من علماء الإســـلام صـــرف عنايته وهمته إلى ذلك"[1] فكيف كان اهتمام الغزالي بمسائل الفلسفة، وكيف أقام صرح نظريته "الخلق المتواصل"؟

إننا ندرك تمام الإدراك أن إيمان الغزالي بالخلق المستمر، وكذا إيماننا نحن بذلك هو بديهة من بدائه المنطق الإيماني، ويتم ذلك من خلال مشاهداتنا اليومية ولكن ليس بسبيل المنطق العقلي إنما بطريـــق الوجدان والاستلهام الروحي، ورغم إيمان الغزالي العميق بهذه المسألة إلا أنه راح يحاول إقامة الأدلـــة العقلية عليها، لكنه لم يستطع أن يتخلص من أسلوب الفلاسفة في مناقشاتهم حتى قال عنه بحق أحـــد

[1] المنقذ من الضلال، ص38. وبالرجوع لكتاب "الإرشاد" للجويني لا يكون صحيحا ما يذكره الغزالي ههنا، إذ أغلب الأفكار التي اعتمدها في الرد على الفلاسفة في مسألة حدوث العالم إنما أخذها عن أستاذه الجويني.

معاصريه أبو بكر بن العربي: " إن أستاذنا الغزالي ابتلع الفلاسفة ولكنه لم يستطع أن يتقيأهم"، وقـــد ابتدأ في مناقشتهم لتأسيس نظريته في الخلق المستمر من أهم مرتكز لديهم وهو مسألة "الخلق الأول" أو ما اصطلح على تسميته في الفلسفة وعلم الكلام بـــ "قدم العالم" أو "حدوث العالم".

المبـــحث الثاني: قضايا الحدوث والعلية.

المطلب الأول: الحـــــدوث:

ظلت ولا تزال قضية الخلق الأول أو حدوث العالم محل نزاع بين الفلاسفة والمتكلمين، وكـــل أصناف المفكرين قدماء ومحدثين، لأنها تمثل بالنسبة للجميع البحث في أصل نشأة وتاريخ وجـــودهم وعالمهم هذا الذي يحيون فيه. وكان من الطبيعي أن لا يحصل الجميع على إجابة واحدة قاطعة. فأما المستهدون بالوحي فقد كفاهم الله خالقهم شرور المجادلات بناصع الإجابات: "**الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل**"[الزمر: 62]وهذا وإن لم يختلف الفلاسفة والمتكلمون حـــول إثبـــاتهم لوجود الخالق جل وعلا والتسليم بقدرته القاهرة إلا أنهم اختلفوا في كيفية حصول ذلك.

اختلف الفلاسفة كثيرا حول قدم العالم أو حدوثه "والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقـــدمين والمتأخرين؛ القول بقدمه وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى معلولا له ومساوقا له، وغير متأخر عنـــه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس... وإن تقدم الباري عليه كتقدم العلة علـــى المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان"[1] هذه هي المسألة الأولى في كتاب "التهافت" وهـــي المسألة الأخيرة -العشرون- مما يبين يكل وضوح أن مسألة الخلق الأول أو حدوث العالم هي حجر الأساس في التفكير الفلسفي عند الغزالي، وأن تصوره للخلق الأول لا تنفك عنـــه كـــل تصـــوراته الأخرى في السببية وغيرها، كما أن كتابه "تهافت الفلاسفة" هو حجر الزاوية من بين كـــل كتبـــه الفلسفية، وقد ساق الغزالي أدلته على حدوث العالم كما يلي:

1- من الممكن صدور حادث عن قديم؛ يرى الغزالي: " أن صدور الحادث عن القـــديم لـــيس مستحيلا ولا يفترض تجدد مرجح، كما أنه لا يفترض في الباري قدرة بعد عجز، ولا تجدد غرض لم يكن، ولا وجدان آلة بعد فقدان، ولا حدوث إرادة لم تكن من قبل، إذ ما الذي يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغايـــة الـــتي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لـــذلك،

---

[1] تهافت الفلاسفة، ص48.

وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟"[1].

يتبين مما سبق أن الغزالي لا يوافق الفلاسفة على أصل دليلهم بل يخالفهم، ويرى انطلاقا من القدرة والإرادة الإلهيتين أنه من الممكن صدور حادث عن قديم بموجب تلك الإرادة وفي الوقت الذي تشاء، وليس هناك ما يمنع من ذلك. ثم يجيبهم عن سؤالهم: لم لم يحدث العالم قبل حدوثه؟ ويقول: "وتحقيقه أن يقال: لا يمكن أن يحال على عجزه عن الإحداث وعلى استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الإمكان وكلاهما محالان"[2] ووجه الاستحالة أو "المحال" كما يرى الغزالي هو نسبه العجز إلى الله تعالى قبل حدوث العالم هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن يكون العالم قبل حدوثه مستحيلا ثم يصير ممكنا وفي ذلك مغالطة، لأن انقلاب الاستحالة إلى إمكان غير ممكن في العقل، ومن ثمة فإن حكم العالم قبل حدوثه هو الإمكان.

وكذلك لا يتأتى ربط المسألة بتجدد الغرض لأن الله تعالى متره عن ذلك، كما لا يتأتى نسبة التأخر في الحدوث إلى فقدان الآلة أو الواسطة لأن ذلك من أسباب العجز الذي يتره الله عنه، ويلخص الغزالي ذلك فيقول: "ولا أمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض، ولا أمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك،فيلزم أن يقال: حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا، فيكون قد حدث بالإرادة"[3] وإذا كان الفلاسفة المشاءون قد أنكروا صدور حادث من قديم وتمسكوا بالقول بأن القديم لا يصدر عنه إلا القديم، وهو ما عرف في تاريخ الفكر الفلسفي بنظريتي الصدور والفيض، كما تمسكوا بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإن الغزالي يحاججهم بمنطقهم عندما يقول: "الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال: استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع و إثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم"[4].

---

[1] المصدر السابق، ص 50.

[2] المصدر السابق، ص 49.

[3] تهافت الفلاسفة، ص49.

[4] المصدر السابق، ص 62.

إن مثار النزاع بين الغزالي والفلاسفة ليس حول وجود الله بل حول بعض صفاته، ففي الوقت الذي يرى الفلاسفة أن صدور العالم عن الله كان تلقائيا أي بصورة آلية مما يوحي بالتزامن مع الله في الوجود، ومن ثم فهو قديم مثله، وقد كان حدوثه واجبا في نظرهم لأن ارتباطه به كارتباط العلة بمعلولها وقد مثلوا لذلك –تعالى الله عن ذلك– بعلاقة حركة الخاتم في اليد بحركة اليد، وحركة الظل بالمتحرك، وانبثاق النور عن الشمس وكلها حركات متزامنة وإن كان لإحداها تقدم عن الأخرى فهو تقدم بالذات لا بالزمان، إلا أن الغزالي لا يرى ذلك واردا لأننا في هذه الحالة نكون قد سوينا بين المخلوق والخالق وحددنا قدرة الخالق وإرادته الحرة التي تفعل ما تشاء في الوقت والمكان الذي تشاء كيف تشاء.

فالإرادة الإلهية مطلقة ولا يمكن السؤال عن كيفية عملها لأن ذلك شأنها، فالعالم "إنما وجد حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد بالإرادة؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما تساوى نسبية القدرة على الضدين و لم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله، فقيل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله. فقول القائل لم اختصت الإرادة لأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة صفة هذا شأنها؛ بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله"[1] فإن قيل: إن هذا غير معقول، إذ لا يتصور أن تميز الإرادة شيئا عن مثله إلا بسبب من الأسباب إما خفي وإما جلي، أجاب الغزالي:

"إن هذا لا يتصور، عرفتموه ضرورة أم نظرا؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم، وعلم الله يفارق علمنا في أمور قررناها، فلم تبعد المفارقة في الإرادة... فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله وإنما المقصود المعنى دون اللفظ"[2] ثم يستطرد الغزالي في مناقشته للفلاسفة مبينا أنهم لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة كان من الممكن أن يكون على هيئات أخرى، فلم اختص ببعض الوجوه دون أخرى؟ وفي ذلك يقول: "فإن قلتم: إن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد، وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام... وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه فليست متماثلة

[1] المصدر السابق، ص 57.
[2] المصدر السابق، ص58.

بل هي مختلفة...وأما الأوقات فمتشابهة قطعا بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعدما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة"[1] .

ويتلخص الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين حول خلق العالم؛ عن السبب الذي من أجله خلق؟ وما سبب خلقه في الوقت الذي خلق فيه؟ "وهنا نجد أن نظريات المتكلمين تتشعب وتتعدد، ولكنهم يتفقون جميعا في أن الإرادة الإلهية هي السبب في خلق العالم وحدوثه في الزمان، وعلى العكس يذهب الفلاسفة الإسلاميون إلى القول بالحدوث الذاتي(التلقائي) ويرفضون القول بالحدوث الزماني(التراخي)"[2] لأن الأزمنة عندهم متساوية فإذا كانت شرائط وموجبات الوجود متوفرة فإن أي وقت ليس أولى من وقت آخر، وهم لذلك يرون بأن علة الاحتياج إلى الواجب هي الإمكان وليس الحدوث، ويلخص الغزالي جوهر هذا النزاع بينهم قائلا:

" الأوقات والأزمنة وإن كان فيها تشابه فلكل واحد منها خواص ببعض أنواع الوجود... وعند المتكلمين يرجع ذلك إلى مشيئة الله تعالى فإنه يخصص وقتا يوجد فيه موجودا بإرادته ومشيئته مع أن الأوقات متشابهة، بالإضافة إلى القدرة وإلى ذات القديم سبحانه. والفلاسفة يقولون إن مبادئ الحوادث حركات الأفلاك وأن أدوارها مختلفة، وكل شكل من تشكلاتها مباين لغيره... فإذا ألقينا حجرا في الماء يحدث فيه شكل مستدير تكون استدارة هذا الشكل مناسبة لعمقه، وكلما ازداد عمقه ازدادت تلك الدائرة، فإذا ألقينا حجرا آخر قبل تمام الأولى- لأن الماء في الأولى ساكن وفي الأخرى متحرك- فإن التشكيل الحجري للماء المتحرك خلاف تشكيله للساكن، فتختلف الأشكال مع تساوي الأسباب لامتزاج السابق باللاحق"[3]، ولكن هل هذا يعني عند الفلاسفة بأن الله لو خلق العالم في زمن آخر غير الذي خلقه فيه لكان مختلفا عن العالم الحالي في الشكل والطبيعة؟ لأنهم لا يفترضون إلا عالما واحدا صادرا عن الله بطريق الفيض ومن غير تراخ في الإرادة، لأنهم يرون أن واجب الوجود "الله" كعلة تامة يجب أن يكون معلوله "العالم" معه في الأزل، وذلك ما ينفيه المتكلمون ومنهم الغزالي، ويقولون بأن العالم معلول للإرادة الإلهية القديمة التي تحدثه زمنيا، فـ "العالم" بالنسبة إليهم متأخر عن الله، أما حجة الفلاسفة فتقوم أصلا على ربط العلة بمعلولها ربطا آليا لا تنفك عنه، وهو المبدأ الذي خاصمهم فيه الغزالي على طول الخط.

---

[1] التهافت، ص 59.

[2] ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 130.

[3] الغزالي، المضنون به على غير أهله، ص 331 نقلا عن ياسين عريبي، ص 130.

المطلب الثاني: العلية وقدم العالم:

هما وجهان -كما يقال- لعملة واحدة، فمن قال بالعلية والتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات قال بقدم العالم وبضرورة انبثاقه عن خالقه بدون أي تراخ زمني، لأن واجب الوجود من جميع جهاته يفيض عنه الوجود دون تعطيل أو تمييز، ومن ثم يحدث عنه العالم حدوثا أزليا ذاتيا(آليا) وذلك أنه لا يوجد وقت هو أفضل من وقت يكون سببا كافيا لحدوث العالم، "وتساوي الأوقات بالنسبة للكامل من جميع الجهات هو الذي يجعل مبدأ السبب الكافي عند ابن سينا يستمد يقينه المطلق من مبدأ التناقض وذلك على وجهين:

الأول: وهو تأكد تساوق العلة للمعلول، إذ من التناقض أن يحدث العالم زمانيا لأن ذلك يشجب الكمال الإلهي حيث أن تمييز وقت دون آخر لا يتم دون غرض وهو ممتنع بحق الواجب"[1].

والثاني: رد السبب الكافي نفسه إلى الإمكان لتعليل الحوادث المتعاقبة في الزمان: "و الإمكان ينقسم إلى الإمكان الكافي في فيضان الوجود عن واجب الوجود؛ بحيث أن يكون موجودا ولا يتخصص بحين دون حين... والثاني الاستعداد التام؛ أي اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، تلك الشرائط تكون سابقة سبقا زمنيا على وجود الحادث، فالاستعداد التام في مثل هده الأشياء إنما يكون بحدوث حوادث سابقة لها"[2].

أما الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي فقد رفضوا الضرورة الطبيعية لمبدأ العلية وقالوا بالمشيئة الأزلية، وقد تم لهم هذا عندما قالوا بأن بعض الصفات زائدة عن الذات، فقولنا "الله مريد" يختلف عن قولنا "الله قادر"، وقد قالوا بأن الإرادة هي سبب خلق العالم، وهم يرون القول بمساوقة المراد للإرادة تحصيل حاصل، كما أنهم يرون بأنه من التناقض أن تكون القدرة و الإرادة ذات واحدة؛ فالإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن ضده مقابل القدرة التي تناسب الضدين والوقتين.

هذا التمايز بين الصفات القائم على مبدأ التناقض هو الذي يجعل حكمنا "الله مريد" حكما تركيبيا، على عكس النتيجة التي يصل إليها الفلاسفة، وهي أن هذا الحكم تحليلي. أما الحكم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن ضدة فهو كذلك تحليلي؛ لأن علاقة الموضوع هنا بالمحمول هي علاقة الشيء بذاته لأن الصفات هي عين الذات كما يرى الفلاسفة.

---

[1] الغزالي،محك النظر، ص95 نقلا عن ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 145.

[2] الغزالي، المحك، ص96 نقلا عن ياسين عريبي، ص145.

واستخدام مبدأ الذاتية للإرادة في هذا التحليل أو التحديد يؤدي إلى نقـــض علاقـــة التســـاوق والتلاحق بمبدء التناقض فلم يعد تساوي الأوقات مبررا لتساوق العالم مع الله، لأن الإرادة القديمة تميز وقتا عن غيره بمحض الذات، كما أن الإمكان الكافي (استجماع الشرائط) ليس سببا لصدور مسبب دون آخر، بل حلت الإرادة محل الإمكان وبالتالي أصبح لزوم مسبب عن الإرادة دون آخـــر لـــيس ضروريا.

لقد استطاع الغزالي أن يحل إشكال علاقة الإرادة القديمة بالحدوث الزماني عن طريـــق القـــول بالشيء بذاته؛ الغير مرتبط بعلاقتي الزمان والمكان، كـــ"الله" و"النفس" و"العالم"و "الإرادة" وحلـــت عنده نظرية"السببية المجردة" محل نظرية "الخلق"، فاستطاع بذلك أن يبرهن بأن الاقتران بـــين العلـــة والمعلول مرده إلى المشيئة الأزلية لا إلى الضرورة المنطقية.

وإذا كان الغزالي يؤكد على احتمالية القوانين الطبيعية ورفض ضرورة الاقتران، فإنه يؤكد مـــن جانب آخر على ضرورة وجود مبدأ العلية كقانون عقلي مواز لمبدأ الهوية وعدم التناقض، وهذا المبدأ في حد ذاته ضروري أولي، ولكن هذه الضرورة ليست مطلقة بل هي محددة في ضرورة الاعتـــراف بالسبب دون أن تتعداها إلى إثبات السبب نفسه؛ ماهيته وحتميته. وقد وضع الغزالي لهذا المبدأ صيغة محددة وهي"كل حادث فله سبب" وفي ذلك يقول: "إن هذا الأصل يجب الإقـــرار بـــه، فإنـــه أولي ضروري في العقل، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ "الحادث"ولفظ "السبب"وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا. فإنا نعني بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول: وجوده قبل أن يوجد كان محالا أو ممكنا؟ وباطل أن يكون محالا؛ لأن المحال لا يوجد قط، وإن كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد، ولكن لم يكن موجودا لأنه ليس يجب وجوده لذاته، إذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا، بل قـــد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود، فإذا كان استمرار عدمه مـــن حيث أنه لا مرجح للوجود على العدم فمن[1] لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود، ونحـــن لا نريـــد بالسبب إلا المرجح، والحاصل: أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم؛ وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقـــل مضطرا إلى التصديق به"[2]، وللوجود عند الغزالي خمس مراتب :

[1] هكذا في النسخة التي بين أيدينا ولعل الأصح "فمتى ".

[2] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 20.

الوجود الذاتي: هذا النوع من الوجود هو الذي عناه الغزالي في نصه السابق وعنه يتحدث وهو"الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل" وهو ما نسميه بالوجود الموضوعي، "وهذا الوجود إن ورد في النصوص لا يحتاج إدراكه إلى مثال، وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول، وذلك كالإخبار عن العرش والكرسي والسموات السبع؛ إذ هذه أجسام موجودة أدركت بالحس والخيال أم لم تدرك"[1].

أما الوجود الحسي فهو: "ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحس ويختص به الحس ولا يشاركه غيره في ذلك، كما يشاهده النائم والمريض المستيقظ إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها في حسه"[2].

أما الوجود الخيالي: "فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن الحس فإنه بوسعنا أن نخترع في الخيال صورة فيل وفرس حتى ونحن مغمضو الأعين"[3].

أما الوجود العقلي: "فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس"[4] ومثاله اليد فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش، وهو ما يسميه الغزالي اليد العقلية، ومستواه أرقى في التجريد من مستوى الوجود الخيالي.

أما الوجود الشبهي: "فمثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك من المعاني التي وردت في حق الله؛ مثل هذه المعاني إنما هي أحوال نفسية تعتري الإنسان الناقص، والله تعالى منزه عن ذلك"[5].

إن تحديد الغزالي لمراتب الوجود هذه إنما كان بقصد ضبط المعاني الدينية من الإفلات تسهيلا لممارسة عمليتي التأويل والفهم للنصوص الدينية وتتريلها على تلك المراتب في محاولة فهم العلاقة بين العلة والمعلول ومن هذا المنطلق نفسه جاء تمييز الغزالي بين نمطين من أقسام الوجود؛ الوجود لذاته، والوجود لغيره: "من حيث أن الأول علة والثاني معلولا له؛ ووجود المعلول وجود استعارة لا قوام له بنفسه، بل إنه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، لأن وجوده إنما من حيث نسبته إلى

[1] الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1 1964، ص179.
[2] المصدر السابق، ص 176.
[3] المصدر السابق، ص 177.
[4] المصدر السابق، ص 178.
[5] المصدر السابق، ص 183.

غيره الذي هو علته وهذا ليس بوجود حقيقي، وإذا ما اعتبر كذلك يكون بالنظر إليه ومن الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رئي موجودا لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجده(علته) فيكون الموجود(الحق) هو الله فقط"[1][2]، وفي اعتقاد الغزالي فإن لكل شيء وجهان: "وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله وجود"[3]، ولا ينبغي هنا أن يفهم بأن الغزالي ممن ينكرون الوجود لأنه لا ينكر أن الوجود موجود و"متشيء" كما فصل في مراتب الوجود، والذي يتحدث عنه هنا هو النوع الثاني أي الحسي، لأنه يظهر أمام الحس فلا سبيل إلى نكرانه، لكن هذه الموجودات في وجودها "المتشيء" هي معلولة لعلة هي غيرها، لأنها وبحكم أنها ممكنة فحسب لا يمكن أن توجد نفسها بل لا بد لها من علة خارجة عنها هي الله.

فالمسألة في تصور الغزالي: "هي مسألة تحديد مفهوم الوجود من حيث حده ورسمه، وما ينطوي عليه من سلم الموجودات، لزمت تنازلا وتدرجا عن علية الله، وتكون العلاقة القائمة بينهما هي علاقة إيجاد، بل وخلق من عدم كما يعتقد الغزالي"[4] وإذا فالعلية أي الشكل الظاهري الذي يربط بين موجودين أحدهما يسق الآخر زمانيا هي في حالتنا هذه"خلق العالم" بين شيئين متمايزين ومنفصلين كل الانفصال من حيث طبيعتهما؛ كون أحدهما "واجب الوجود لذاته من ذاته" والآخر"واجب الوجود لغيره" وكون هذا الموجود قد وجد مرة هكذا دفعة واحدة، فما الذي يحيل تكرار الحكم عليه في كل مرة يوجد فيها، مادام أن الفاعل واحد وهو الله. ومن ثمة فإن نظرية الخلق المستمر تستمد وجودها وقوتها من"الخلق الأول"، والله تعالى بنص الآية: "الله **يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه**"[الروم:27] فالله تعالى هو المبدأ الأول، وإرادته هي علة العلل، والأشياء لا فعل لها من ذاتها بل من الله الذي هو الفاعل الحقيقي لكل شيء، فوجب أن ترد إليه المعلولات جميعها، فهو يتدخل في كل لحظة ليخلق الأجسام خلقا متجددا ومستمرا، وأن صلته بالعالم مستمرة في كل حين بحفظه له من أن يصير عدما؛ لأن العالم لا يمكن أن يكون له بقاء أو استمرار بدون القدرة الإلهية.

---

[1] المصدر السابق، ص 119.

[2] مثل هذا الكلام من الغزالي هو الذي اعتبر الأساس الذي أقام عليه بعض المتصوفه نظريتهم في"وحدة الوجود"والتي يعنون بها أن الله هو كل شيء"ما في الجبة إلا الله" أي ما في الكون بكل موجوداته إلا الله، وكل ما يرى أو يشاهد من موجودات إنما هو مجرد تجليات لله في العالم.وعلى العكس من ذلك ما يراه المفكرون الغربيون من أفلوطين إلى هيجبل حيث تعني"وحدة الوجود" عندهم أن العالم هو الله.أنظر عابد الجابري. بنية العقل العربي، ص 356 – 359.

[3] نفس المصدر السابق، والصفحة نفسها.

[4] علي زيكي، فكرة العلية في فلسفة الغزالي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992 ص 73.

هذا وقد أقام الغزالي قوله بالخلق المستمر على نظرية الجـوهر الـذي تقتضـي بـأن تكـون الجواهر"الأجسام" وأعراضها "صفاتها" في تجدد دائم لأنها أي "الأعراض" لا تبقى زمنين كما سنعرض له لاحقا.

أكد الغزالي من خلال قوله بالخلق المستمر على تعظيم القدرة والإرادة الإلهيتين من خلال إنكاره لحتمية السببية وضرورتها، فيكون العالم بذلك في حركة وسكون مستمرتين بموجب تلك القـدرة، فالجواهر في حركة مستمرة ووجودها بذاتها لا يصح؛ بل إن الجواهر لا تظهر إلا مقترنة بأعراضـها، وأعراضها لا تبقى زمنين، وكل ما في العالم يتكون من جزيئات يجري هذا الحكم علـى الأعـراض والأجسام كما يسري على الزمان والمكان في كل آن، ذلك أن هذه الأجزاء لا توجد بينها أية رابطة فيأتي دور القدرة الإلهية لتربط بينها، ولولا هذا التدخل الإلهي المستمر في الكون لمـا اسـتطعنا أن نتحدث عن قيام عرض بالجسم ولا عن حركة في زمان أو مكان.

وفي القرآن الكريم آيات كثرة تتحدث عن الخلق المستمر منها قوله تعالى: "**أنّا صببنا الماء صبا، ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعـا لكم ولأنعامكم**"[عبس:25- 32] وقوله تعالى: "**يخلقكم في بطون أمهـاتكم خلقـا مـن بعـد خلق**"[الزمر:6] إذن الإيجاد هو الخلق نفسه والله تعالى يخلق في كل حين و ما ذلك عليه بعزيز: "**أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعيى بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى، بلى إنـه على كل شيء قدير**"[الأحقاف:33] وفي هذه الآيات وغيرها كثير إثبات لحفظ الله تعالى للعـالم في كل لحظة وحين وعنايته المستمرة به.

إن فهم الغزالي للخلق المستمر يرتكز أساسا على الاقتدار الإلهي الذي لا حدود له، وقد يبدو – في نظر البعض- أن هذا نوع من التمحل و الاعتساف في حق القدرة الإلهية إذ يكفيها كما تصـور هؤلاء أنها خلقت العالم على نحو مخصوص، وأن لها أن تتدخل في أية لحظة لتغيير مـا في العـالم إلى الوجهة التي تريد؛ عن طريق إبطال مفعول تلك النواميس أو تغييرها كمـا هـو الشـأن في حـال المعجزات. إلا أن الغزالي لا يرى انحسار القدرة الإلهية في الإيجاد فحسب أو التغيير في اللحظة المناسبة للنواميس؛ بل يتعداه إلى الخلق المستمر وكذا الحفظ والعناية المستمرة للعالم: "ومن تذكر الأصول التي بنى عليها الغزالي أفعال الله لم يعجب لإنكاره الضرورة العقلية لقانون السببية، لأن الله عنـده هـو السبب الأول والآخر لكل شيء، والطبيعة مسخرة لإرادة الله لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة مـن جهة فاطرها، والسببية حقيقية ترجع إلى علاقة إرادية بين الله والعالم، أما ارتباط الأسباب بالمسببات

الطبيعية بعضها ببعض فليس له قيمة بنفسه، ولا معنى له إلا إذا استند إلى إرادة الله"[1]، و لم يشــك الغزالي في مبدأ السببية الطبيعية إلا من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية لأن –في نظره– القـــول بـــأن الطبيعة تعمل بنفسها وفق نظام ثابت مطرد مضاد للقول أن الله قادر على كل شيء.

إن السببية التي يعترف بها الغزالي هي التي ترجع إلى إرادة حرة واختيار تام، ومعرفة شاملة، وتلك صفات لا تصدق إلا على الله، ومن هنا فإن ارتباط جميع حوادث الكون بالفاعل المريد ينقل السببية من المستوى الطبيعي إلى المستوى الإلهي، وبتعبير آخر مـــن المســـتوى "الفيزيقـــي" إلى المســـتوى "الميتافيزيقي".

ويبدو أن الغزالي لم يعالج ظاهرة السببية في الإطار العقلي (العلمي) بل في الإطار الكشـــفي،[2] لأن النتائج المتوصل إليها بشأن هذه القضية سوف تختلف حسب المجال المعرفي الذي تعالج فيه، فـــإذا عولجت في الإطار "الكشفي"، ففيها ينكشف للموحد العارف أن لا فاعـــل إلا الله؛ فمـــن نظـــر إليه(الكون) من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعـــل الله، و لم يكن ناظرا إلا في الله، ولا عارفا إلا بالله، ولا محبا إلا له، فلا يلتفت قلبه إلا إليه؛ إذ لا مجـــال فيـــه لغيره"[3] وذلك هو عين التوحيد الخالص وتلك هي الغاية القصوى منه.

إن الغزالي في إقراره للخلق المستمر لم يستخدم آلية العقل، بل اســـتخدم المدخليـــة الكشـــفية الوجدانية باعتبار أن العقل –كما يرى– قاصر عن إدراك أغوار الحقائق الكونية، ومما لا شك فيه فإن مسألة قدم العالم أو حدوثه وكذا ما تعلق بالنواميس التي تربط الأشياء بعضها ببعض حري بهـــا أن تعالج بآلية تتجاوز حدود العقل، ذلك أن هذه الارتباطات في الكون إنما حدثت أول مـــا حـــدثت خارج الزمان وخارج المكان، والعقل لا يمكنه أن يفكر إلا في إطارهما قال تعالى: **"ما أشهدتهم خلق السموات والأرض، ولا خلق أنفسهم** "[الكهف: 51].

---

[1] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 372.

[2] أنواع المعرفة عند الغزالي ثلاثة: الحسية، والعقلية، والصوفية، وفي إطار هذا اللون من المعرفة (الصوفية) عالج الغزالي هذه المسألة. أنظر نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي للدكتور عبد الفتاح العيسوي، ص 98،97 ، دار الوفاء، الاسكندرية، وليراجع أيضا منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي للدكتور فيكتور سعيد باسيل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص203 وما بعدها.

[3] عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص709.

الفصل الثالث

أمثلة تطبيقية على الخلق المستمر

المبحث الأول: الجواهر والأعراض والزمن.

المطلب الأول: الجواهر والأعراض.

المطلب الثاني: الزمان والمكان

المبحث الثاني: أفعال العباد.

المطلب الأول: أفعال العباد بين الخلق والاختيار

المطلب الثاني: المقدور بين قادرين.

المطلب الثالث: القدرة (الاستطاعة).

المبـــحث الأول: الجواهر والأعراض والزمن

المطلـــب الأول: الجواهر والأعراض:

هي من النظريات الأساسية التي أقام عليها الفلاسفة والمتكلمون أدلتهم في إثبات قدم العـــالم أو حدوثه، وملخص هذه النظرية يرتد إلى العناصر الأولية للكون، أو ما نسميه حديثا بالذرة، وقد أطلق عليها الأقدمون اصطلاحا "الجزء الذي لا يتجزأ".

قد وقف الفلاسفة والمفكرون من هذه الفرضية مواقف شتى بين مثبت وناف، وقـــد أضـــافت أبحاث المفكرين والفلاسفة الإسلاميين حلقة جديدة من حلقات البحث والتحري، مما دفع بالمعرفـــة الإنسانية عموما خطوات نحو التقدم في مضمار محاولات الفهم لأسرار الكون ونشأة الإنسان وتطوره في معارفه، وقد انقسم المفكرون الإسلاميون بإزاء هذه النظرية فريقين؛ بين مؤيد ومعارض.

وكما يرى الغزالي فــ"المتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقســـم ويسمون المنقسم جسما لا جوهرا...أما العرض فهو اسم مشترك فيقال لكل موجود في محل عرض، ويقال عرض لكل موجود في موضوع"[(1)] والذي يعنينا في هذا المقام لـــيس هـــو الوقـــوف علـــى الإشكالات الاصطلاحية، ولا الاختلافات الدلالية، وإنما الذي يعنينا هو الوقوف على الأبعاد المفاهمية والمرامي الفلسفية التي تراد من خلال تلك المصطلحات.

وإذا كان الأقدمون من فلاسفة اليونان وغيرهم قد استخدموا "الجزيء الذي لا يتجزأ" وبنو عليه نظرياتهم للوصول إلى إنكار الخالق والقول بالآلية والمادية في الكون، إذ بمجر التسليم معهم بوجـــود "الذرة" انحلت المشكلة بالنسبة إليهم، لأن هذه الذرة حسب خيالاتهم وأوهامهم لا تلبث أن تتطـــور إلى كل ما في الوجود من أعاجيب الخلق والترتيب والنظام وذلك بشكل عشوائي لا يحدوه تنظيم ولا تحكمه إرادة ولا رعاية.

بينما تلقف مفكرو الإسلام فكرة "الجواهر الفردة" وأقاموا عليها صرح التوحيد وبناء العقيـــدة والإيمان "وتعتبر نظرية "الجوهر الفرد" أساس التصور الطبيعي عند بعض متكلمي الإسلام، وكان لهذا الجانب الطبيعي أهميته في استدلالاتهم في العديد من المجالات، حيث أن الدراسة الطبيعية عندهم مقدمة لدراسة باقي العلوم، وليس أدل على ذلك من أن معظم كتب علم الكلام عندما تتناول الحديث عن الجانب الإلهي تسبق هذا الجانب بالبحث في العالم ووجوده، ويرتبط الجانب الطبيعي عند فئة كـــثيرة

---

[1] الغزالي، معيار العلم،دار المعارف،القاهرة،1961 ، ص219 .

من المتكلمين بأخذهم بنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ؛ حيث استخدموا هذه النظريـــة لوضع تصوراتهم عن الطبيعة والعالم"[1].

ومهما يكن من أمر فلقد كان لهذه النظرية أهميتها في الفكر الإسلامي الكلامي، فكانت من بين الأسس الطبيعية التي أقام عليها مفكرو الإسلام أدلتهم في إثبات وخدمة العقيدة الدينية والدفاع عنها، وقد ظهرت فكرة الجوهر الفرد بداية في الفكر الإسلامي على يد أبي الهذيل العلاف[2]، ثم انتقلت إلى الفكر الأشعري وكان لها أثر كبير في كثير من التصورات الدينية عند القائلين بها. فــ"نفى المتكلمون وعلى رأسهم الغزالي وجود طبائع خاصة للجواهر وسلبوها كل فعالية علية مما مكنهم مـــن رفـــض العلية الطبيعية القائمة على الاقتران العلي بين العلل والمعلولات وأن يقيموا مقامها العلية الإلهية المطلقة التي لا تحدها حدود ولا تربطها قيود"[3] فالجواهر بحسب هذا المفهوم ليست لها أية فعالية ذاتية مـــن شأنها أن تجعلها في غني عن أي تدخل خارج عنها، لأنه إذا كانت هذه الجواهر "لا تبقى زمـــانين" وأنها في حركيتها تتصل متجاورة الواحدة بالأخرى دون أن تختلط، فإنها في تلك الحركية مادامت لا تملك قوة ذاتية، فلابد من وجود قوة خارجية هي القدرة الإلهية التي تخلقها أو تفنيها باستمرار، فالله وحده هو الذي يوجد كل الجواهر والأعراض دون أن يخضع فعله لأية قاعدة أو إلزام أو قانون سوى إرادته المطلقة.

وتماشيا مع قول الغزالي بالجوهر الفرد أو بانفصالية الزمان وعدم اتصاليته يلزم ضرورة التجـــدد المستمر في الخلق، باعتبار أن الزمن عرض، وهو منقسم أو منفصل كالمكان إلى ذرات (أنات زمنية)، وكذلك حال الأعراض التي تكتسيها الجواهر فــ"العالم كله جواهر وأعراض، وبما أن الأعراض تتغير باستمرار، فالمتحرك يسكن والساكن يتحرك، والألوان تتغير وتتجدد..إلخ فهـــي حادثـــة، وبمـــا أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي لا تسبقها في الوجود، إذ لا يتصور وجود جوهر بدون أعراض، وبالتالي فهي حادثة مثلها، وإذن الأجسام حادثة، وبما أن العالم كله مؤلف من أجسام فهو حـــادث كذلك"[4] فإذا كانت الأجسام هي عبارة عن تآلف أجزاء صغيرة متشابهة ومتماثلة ومنفصـــلة عـــن

---

[1] محمد علي الفاروقي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ص 393 مادة الجوهر الفرد ، نقلا عن رباب عبدو، سليمان أحمد، أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي، ص75

[2] أحد رجالات الفكر الاعتزالي.

[3] علي زيكي، العلية في فلسفة الغزالي، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، 1992 ، ص95.

[4] الجابري، بنية العقل العربي، ص 180- 181.

بعضها البعض انفصالا تاما ولكنها متجاورة مشكلة بذلك ما يسمى بالجسم؛ فالأجسام في نهاية المطاف جواهر وأعراض ليس إلا، ولما كان العالم مؤلفا منها كان حادثا مثلها.

إن نظرية الخلق المستمر تستمد جذورها من التصور الذري "الجواهر الفردة" للمكان والزمان والحركة ومفردات الوجود كلها وذلك عندما ترتد في النهاية إلى ذرات متماثلة لا علية ولا سببية بينها، ولا فضل شرف في التقدم بالزمان أو امتلاك خصائص طبيعية، لأن التماثل يقضي بعدم ذلك "ذلك لأنه لما كانت الجواهر الفردة متماثلة كلها من جميع الوجوه فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثرا في بعض لأن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين مختلفات"[1].

وإذا سئل الغزالي ما الذي يفني الجواهر والأعراض؟ أجاب: "أما الأعراض فبأنفسها، ونعني بقولنا بأنفسها أن ذواتها لا يتصور لها بقاء (مثاله الحركة) فإن الأكوان المتعاقبة في أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام، فإنها إن فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة، ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود"[2] وكذلك الشأن بالنسبة للألوان وسائر الأعراض"وأما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها، فلا يعقل بقاؤها"[3].

لقد قاوم الغزالي فكرة الطبع والتأثير بالطبع بإثبات الخلق المستمر بناء على احتياج الذرات إلى مؤلف بينها واحتياج الجواهر والأعراض إلى مشكل لها ومديم لبقائها وخالق لها حين انعدامها، وهذا يعني أنه عندما يخلق الله جوهرا يخلق معه عرضا في نفس الآن؛ وبما أن العرض لا يبقى زمانين فإنه لا يلبث أن يفنى ويزول في ثاني حال وجوده فيخلق الله مكانه عرضا آخر فيفنى ويزول ثم يخلق عرضا ثالثا وهكذا:" فإذا أراد الله خلق عرض آخر في ذاك الجوهر مكان العرض الأول (البياض مكان السواد مثلا) خلق، وإن كف الله عن خلق الأعراض في ذلك الجوهر عدم...طبقا لمبدئهم القائل: (الجواهر لا تنفك عن الأعراض)"[4].

من هنا يتضح لنا كيف وضح الغزالي إشكاليتي "الجواهر الفردة" و"الجواهر والأعراض" في إثباته للخلق المستمر الذي يقوم أساسا على إلغاء السببية والعلية، وهو إذ يؤكد على التدخل المستمر

---

[1] الجابري، بنية العقل العربي، ص 193.

[2] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 27.

[3] تهافت الفلاسفة، ص 27- 28.

[4] الجابري، بنية العقل العربي، ص 192 .

للإرادة الإلهية في خلق الجواهر والأعراض فلكي يسد الباب أمام القول بفكرة "الطبع" مفسحا المجال للخلق الإلهي المستمـــر مصداقـــا لقوله تعالى: "**قل كل من عند الله**" [النساء: 78].

وفي النهاية يمكن أن نخلص إلى أن الغزالي قد وظف ملكاته الإبداعية في تفكيك مفردات الكون من زمان ومكان وجواهر وأعراض لإثبات عدم أزليتها وذلك بإرجاعها إلى أصلها الذري ليقرر على أساس ذلك عدم أزلية العالم، ولإبطال القول بالسببية، كما عمل على توظيف كل ذلك في إثباتـــه لنظرية الخلق المستمر ليخلص إلى إثبات قيومية الواحد الأحد ورعايته وعنايته للكون في كل لحظـــة وآن.

المطلب الثانـــي: الزمان والمكان:

يعيدنا الحديث عن إشكاليتي الزمان والمكان وتناهيهما من عدمه إلى أصل المشكلة وهـــي قـــدم العالم أو حدوثه، فمن تصور العالم منبثقا عن الله انبثاق النورعن الشمس (وهم الفلاسفة) لم يكن له بد من القول بقدم العالم، لأن وجوده مرتبط بالقديم سبحانه ارتباطا آليا، ولما كان لا يمكن القـــول ببداية زمنية للواحد الأحد كان كذلك رأيهم إزاء العالم.

إن الحديث عن هذه المعضلة يدخلنا في معضلة "اللانهاية" في الزمان والمكان فكيف عالج الغـــزالي ذلك؟

بداية يوجه الغزالي حملته الكبرى على نظرية الزمن الذي مضى إلى غير نهاية، فعنده: "لا يوجد أي فرق منطقي بين مسائل اللانهاية في الزمان وفي المكان، فكما أن الفلاسفة قالوا: لا يوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء، قال الغزالي لا يوجد وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد، ولا يوجـــد خارج العالم امتداد مطلقا، فالزمان مخلوق كالعالم"[1] وإذا كان الفلاسفة يقرون بمحدودية المكان فإن الغزالي انطلق من هذه المسلمة لديهم ليواجههم بمحدودية الزمان من حيث أن الإشكال الذي يـــثيره الموضوع هو أن كل حركة من حيث وجودها الخاص مستتبعة زمانا خاصا بها، والدليل على ذلـــك هو أن كل حركة من حيث هي مستتبعة لها مكان يخصها، وإذا وجدت الحركات معا كانت أزمنتها المستتبعة متساوقة، وهذا التساوق هو معية زمنية فيلزم أن يحيط بتلك الأزمنة زمان آخر هو هذه المعية الزمنية وهكذا إلى ما لا نهاية.

---

[1] كارادوقو، الغزالي، ص67.

في مفهوم الغزالي فإن عدم تناهي الزمان يستلزم بالضرورة عدم تناهي المكان أيضا، لأن التلازم قائم بين مفهومي الزمان والمكان فمتى تناهى أحدهما تناهى الآخر والعكس صحيح، وكذا يمكن القــول: "بأن المتكلمين عامة وأصحاب نظرية الخلق المستمر(ومنهم الغزالي بصفة خاصة) يقولــون بتنــاهي الزمان والمكان؛ فاتصال الزمان ولا تناهيه يرجع إلى نسيج المخيلة، والوجود الحقيقي للزمان يتمثل في الذرات(الفصول الزمنية) المنفصلة عن بعضها البعض وكذلك الحال بالنسبه للمكان"[1] وقد استطاع الغزالي في كتابه التهافت أن يوجه الضربة القاضية إلى مذهب أرسطو ومن حذا حذوه من خلال هذا التكافؤ بين مفهومي الزمان والمكان بعد أن أثبت توازيهما حيث يقول: "كما أن البعد المكاني تــابع للجسم والبعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم، وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه...ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عنــد الإضافة إلى "قبل"و"بعد"وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى "فوق" و"تحت"، فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوقه جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقق...فإنهم اتفقوا على أنه لــيس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء"[2] ثم يضيف: "فإن قلت: لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له، فيقــال: ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له، فإن قلت: خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير، قلنا: قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير"[3]، فإن واجهه خصومه بأنه لاشــك أن"الله عنــدكم (أي الغزالي) كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف ســنة، وأن هــذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية؛ فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من بعض"[4] رد عليهم الغزالي بردهم إلى إشكالية المكان معتبرا أن كل ذلك من عمل الوهم والخيال ليس إلا، وأقرب طريق إلى دفعه -كما يرى الغزالي- هو المقابلة للزمان بالمكان فيقول: "هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه في ذراع؟ فإن قالوا: لا، فهو تعجيز، وإن قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقي إلى غير نهاية (وإذن) فوراء العالم -بحكم هذا- كمية فتستدعي ذاكم، وهو الجسم أو الخلاء؛ فوراء العالم خلاء أو ملاء؛ فما الجواب عنه"[5].

---

[1] ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 190- 191.

[2] تهافت الفلاسفة، ص 67- 68.

[3] المصدر السابق، ص69.

[4] المصدر السابق، ص70.

[5] المصدر السابق، ص 71- 72.

وبناء عليه فإن الغزالي يرى أن ما نضيفه إلى ما وراء حدود العالم على هذا الوجه ليس في الحقيقة إلا وليد خيالنا الذي لا يستطيع أن يمنع نفسه من إطالة الزمان والمكان، ولذا فإن الغزالي يكون "قـــد تمثل الزمان والمكان مثل شرطين لممارسة صنعتنا التخيلية، أو ممارسة إدراكنا الحسي مثـــل حقـــائق خارجية كما هو الأحرى، ويشهد هذا المفهوم الذي يعبر عنه تكرارا وبقوة بالغة على شجاعته وعمق تفكيره الفلسفي"[1].

ومن جهة أخرى فإن الغزالي يرى بأن عدم التسليم بنهائية أو محدودية الزمان والمكان يقـــود ولا بد إلى إنكار الصانع، لأن القول بلانهائية الزمان تحديدا يقتضي تسلسل العلل إلى ما لانهاية في الماضي، ومن ثم يكونون عاجزين (أي الفلاسفة) عن إثبات الصانع وليس هذا مذهبهم بـــل هـــو مـــذهب الدهريين الذين يقولون بأن العالم أزلي ولا صانع له لأنه "إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن، والواجب مستغن عن العلـــة، فقولوا بما قال به الدهريون من نفي الصانع ونفي مسبب هـــو مســـبب الأســـباب، ولـــيس هـــذا مذهبكم"[2].

وثمة دليل آخر يقدمه الغزالي على نهائية الزمان في الماضي الذي يقوم على دورات الفلك، الـــتي يرى الغزالي أنها إن لم تكن لا نهاية لأعدادها في الماضي لما أمكن أن تكون لها أقسام، وينسب بعضها إلى بعض، وذلك خلافا لما يراه الفلاسفة المشاءون الذين يقدرون الزمن بالحركة الدائرية للأفلاك والتي يرونها لانهائية ولا بداية لها، إلا أن الغزالي يرى في التفاوت بين هذه الدورات في هذه الأفلاك نفسها دليلا قويا على تناهيها في الماضي، وبذلك يكون للزمان بداية أو للعالم بداية في الزمان، ويلخص ذلك بقوله :

"قدم العالم محال؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا؛ فإن فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زحل في ثلاثين ســـنة، فتكـــون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس، فإنه يدور في اثني عشرة سنة، ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلـــث عشره، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما لا

[1] كارادوقو، الغزالي، ص 67.

[2] تهافت الفلاسفة، ص 73.

نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة، فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالته ضرورة، فبماذا تنفصلون عن قوله؟"[1].

وإذن فلقد اعتمد الغزالي على مبدأ التفاوت بين دورات الأفلاك ليقيم براهينه على "أزلية" الزمان، لأن التفاوت يفترض بدأ حركة قبل أختها، وهذا البدء هو البداية التي يتحدث عنها الغزالي.

ومن وجهة نظر أخرى فإن العدد ينقسم إلى شفع ووتر(أي عدد الدورات): "فإن قلتم شفع، فالشفع يصير وترا بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحدا؟ وإن قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا، فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعا؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر"[2]وهذا ما لا يقول به عاقل.

ومجمل القول أن حصر دورات الفلك بين الشفع والوتر يجعلها متناهية أي لها بداية زمنية محددة لأن الشفع يمكن أن يصير وترا بزيادة دورة واحدة وكذلك الوتر يصير شفعا بزيادة دورة واحدة، وهذا التفاوت نفسه دليل على تناهي الزمان في الماضي باعتبار أن إحدى الدورات ولا ريب قد بدأت قبل الأخريات.

وإذا اعترض الخصوم على ذلك بالقول بأن المتناهي هو الذي يوصف بالشفع والوتر، أما اللامتناهي فلا يوصف بذلك أجاب الغزالي "فجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا توصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر"[3].

وفي معرض إثباته لتناهي الزمان في الماضي، وردا على الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا الذي يقول بتساوي الأزمنة في خلق العالم، لأن الأوقات في نظره متساوية أمام الإرادة الإلهية، وأنه لا يوجد سبب كاف لتمييز وقت دون غيره لخلق العالم زمنيا، مما يؤدي إلى القول بأزلية العالم، يقابل الغزالي هذه المقولة بمقولة " تساوي الجهات" ويتوصل من خلال هذه المقابلة إلى أن لا تناهي الزمان "أي أزليته" يؤدي إلى لا تناهي المكان أيضا، كما أن تناهي المكان يؤدي إلى تناهي الزمان، ويقدم برهانه على وجهين : "أحدهما اختلاف جهة الحركة، والآخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة"[4]، ويبدأ بالثاني فيقول: "أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان...وما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم، إلا ويتصور أن يكون هو

[1] المصدر السابق، ص 53- 54.

[2] تهافت الفلاسفة، ص 54.

[3] تهافت الفلاسفة، ص 54.

[4] المصدر السابق، ص 60.

القطب، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات؟ فما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الأجزاء والنقط، وجميع النقط متماثلة، وجميع أجزاء الكرة متساوية"[1]، فإن قال الخصم بأن ذلك يرجع إلى خاصية يتمتع بها ذلك الموضع عن غيره مما يؤدي إلى ثباته أجاب الغزالي: "ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة وأنها ليست متشابهة الأجزاء، وهو على خلاف أصلكم، إذ أحد ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرة أنه بسيط الطبيعة متشابه لا يتفاوت، وأبسط الأشكال الكرة، فإن التربيع والتسديس وغيرهما (من الأشكال الهندسية) يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط"[2] .

ويوالي الغزالي تساؤلاته عن ماهية تلك الخاصية التي هي لتلك النقطة دون غيرها، فيرى أن السؤال عن تلك الخاصية أو الخصوصية واختصاصها بنقطة دون أخرى يظل قائما؛ "إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا تلك الخاصية أم لا؟ فإن قالوا: نعم، فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها؟ وإن قالوا: لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبلها، فنقول: سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل للصور متشابه بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع بمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء، فإن هذا يشاركه فيه سائر أجزاء السماء"[3] فمن مبدء تساوي الجهات رد الغزالي على القائلين بتساوي الأوقات ليصل إلى ضرورة التسليم بأن المخصص والمفاضل بين الجهات، هو نفسه الذي فاضل بين الأوقات، وهو الإرادة الإلهية "فلا بد وأن يكون تخصيصه به بحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله"[4] وليس ذلك إلا بفعل الإرادة الإلهية وحينها ينفك الإشكال وتتضح الرؤية.

أما الإلزام الثاني فيتعلق بجهة الحركة في الأفلاك، فما السبب في تباين حركات السماء(الأفلاك) "بعضها من المشرق إلى المغرب، وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات، ما سببها؟ وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق"[5]، فكل هذه التخصيصات لا بد لها من مخصص خارج عنها ولا شيء يرجع إلى ذوات هذه الأشياء من أوقات أو جهات أو نقاط ارتكاز في الحركة.

---

[1] المصدر السابق، ص 60.

[2] المصدر السابق، ص 60- 61.

[3] المصدر السابق، ص 61.

[4] المصدر السابق، ص 61.

[5] المصدر السابق، ص 61.

إن ما فعله الغزالي هو مساواة البعد المكاني بالبعد الزماني، وإذا كان ابن سينا "استطاع أن يهدم نظرية الزمان كجوهر أي كونه صفة إلهية، وقال بأنه علاقة موضوعية"[1] فإن المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي يذهبون إلى أن للزمان وجودا اعتباريا؛ بحيث يعتبر الزمان شيئا عرضيا موهوما وليس جوهريا "أي أزليا" فهو مخلوق وهو بهذا الاعتبار كما يرى الغزالي "حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا"[2] ومن ثمة فإن له بداية، وأن تقدم الله على الزمان وعلى العالم معناه أنه كان وحده قبل خلقه لهما، لأن القول بقدم الزمان سيحول دون القول بالخلق من العدم، كما يحول دون تأكيد العلاقة العلية بين الله والعالم كما أكد على ذلك الغزالي أشد تأكيد.

---

[1] ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 248.

[2] تهافت الفلاسفة، ص 66.

المبحث الثاني: أفعـــــال العباد

المطلب الأول: أفعال العبد بين الخلق والاختيار:

لئن كان نفي العلل أو التأثير في "عالم الطبيعة" لا يترتب عليه أثر كبير، على اعتبار أن الأمـــر لا يعدو أن يكون إلا محاولة تفسير للارتباطات المشاهدة بين ما يعتقد سببا وما يعتقد مسببا، من غير أن يؤدي ذلك إلى إبطال العلوم وتجميد الفكر كما يذهب إلى ذلك منتقدو الغزالي، لأنه في نهاية المطاف لم يمنع تقدم العلم، ولا إبطال التجربة، وذلك عندما آمن بنظرية "العادة"والتي لم يسـلبها صـفة أو خاصية التكرار المستديمة إلا في حالة المعجزات.

ولكن الأمر إذا تعلق بـــ "الفعل الإنساني" وما يترتب عليه من مســؤولية وجــزاء، أو ثــواب وعقاب، وهي الغاية التي خلق الإنسان؛ بله الوجود كله من أجلها، فكيف يمكن التوفيق لدى الغزالي بين قوله بالخلق المستمر من جهة، وبين حرية الاختيار لدى الإنسان كمسوغ أساسي للجزاء والثواب والعقاب؟

يبدو لأول وهلة أن هذه هي المعادلة صعبة؛ لأن طرفيها لازمي الحضور في الآن نفسه، فمن جهة "الله خالق كل شيء"، وأفعال العباد داخلة في معنى"شيء"، ومن جهة أخرى فإن "كل نفـس بمـا كسبت رهينة" فكيف يفسر الغزالي معنى "الكسب" ليجمع بين حظ الله من الخلق في فعـل العبـد، وحظ العبد من الحرية في "فعله" ليكون مؤهلا للثواب أو العقاب تبعا لما كسبت يداه، تلـك هـي المعضلة التي نحاول إجلاء ها كما قررها الغزالي.

إننا في المباحث السابقة عندما تعلق الأمر بـــ "أفعال الطبيعة" كنا أمام حقيقتين؛ إثبات التأثير من جهة للباري عز وجل عن طريق"الخلق" بنوعيه الأول أو المستمر، أو أن نعزو ذلك التأثير للطبيعة عبر خصائصها المودعة فيها من جهة ثانية. أما هنا في أفعال العباد فإننا في مواجهة بين إرادتين وقدرتين، إرادة الله وإرادة العبد، وقدرة الله وقدرة العبد، فما حظ كل واحدة منهما في الفعل الإنساني الواحد؟ إذ كيف يمكن التوفيق بين ما تقتضيه مسالة الخلق وحرية الله المطلقة، وكونه لـيس علـة محركـة فحسب، بل علة فاعلة ابتداء وانتهاء، وبين وضع الإنسان من حيث حريته واختياره في ظل الفاعلية الإلهية المطلقة! فكيف واجه الغزالي هذه الإشكالية؟ لأن الموضوع هنا ليس موضوع طبيعة صماء، ولا آلة خرساء إنما هو موضوع إنسان مريد ومختار ومكلف على أساس حرية الاختيار، فأي قدر مـن الحرية يمنحه الغزالي إياه بإزاء مطلقية الإرادة الإلهية الحرة؟ إن هذه الحرية هي ما يميز عالم الإنسان عن

عالم الطبيعة مما يجعل لزاما على أية معالجة أن تأخذ في الاعتبار ذلك التميز، وجدير بأية معالجة أن تلحظ "بتأن" تلك الفروق.

لا شك أن الأمر هنا يتعلق بنمط فريد ومتميز من الكائنات؛ إنه الإنسان المكلف المبتلى، وهذا التكليف يقتضي ابتداء وانتهاء قدرا من الحرية الذي هو مناط المسؤولية والجزاء، وإلا فلا معنى للتكليف، ذلك أنه في جميع الديانات وجميع الفلسفات لا يعتبر الإنسان مسئولا إلا عما صدر عنه بحرية واختيار، ودليل ذلك أن جميع الشرائع قد أسقطت المسؤولية عن الإنسان في حال كونه فاقدا للاختيار والقصد، كعدم تكليفه قبل بلوغه، أو حال كونه فاقدا للحرية والاختيار لموانع خارجة عن إرادتهّ، كالمجنون والنائم والمكره أو المضطر الذي هو في حكم المكره، أو كحال الذين لم تبلغهم دعوات الأنبياء ونداءات الرسل على خلاف بين أهل التحقيق والنظر.

إن الأمر هنا يتعلق بالتقابل"في الفعل الإنساني" بين إرادة الله وإرادة الإنسان، أي بين قاعدتين دينيتين عظيمتين؛ قاعدة "لا فاعل إلا الله"، وقاعدة "وما ربك بظلام للعبيد" باعتبار أن محاسبة الإنسان على أفعال اقترفها غيره يعد ظلما، فإذا كان الإنسان لا يتحمل المسؤولية على أفعال غيره من البشر طبقا للقاعدة "ولا تزر وازرة وزر أخرى" فكيف يتحملها في أية حال أخرى؟.

إن الأمر هنا ذا خطورة بالغة لأن القول فيه بهذا الرأي أو ذاك ذو آثار متعدية إلى سلوك الإنسان في كل مناحي الحياة فردا أو مجتمعا، ولا يبدو الأمر بسيطا ولا سطحيا كما تخيله البعض، فعندما يسطو حاكم على الحكم بالقوة ثم يعيث في الأرض فسادا بدعوى أن ذلك قضاء وقدر؟ وعندما يحتل المحتل أرضا ويشرد أهلها وينتهب خيراتهم، وينتهك أعراضهم ثم يدعو من يدعو من الناس إلى القبول بالأمر الواقع لأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، بدعوى أن ذلك كان في علم الله السابق، وعندما يتخاذل المتخاذلون في الدفاع عن دينهم ونصرة عقيدتهم والذود عن أوطانهم بدعوى أنهم لا يقدرون على تغيير قدر الله؛ حينئذ تكتسي المسألة طابعا آخر وتأخذ بعدا جديدا، لأنها تنتقل من المستوى البشري إلى المستوى الإلهي؛ فهل يرضى الله عن كل ذلك أن ينسب إليه وهو عين الظلم والفساد"والله لا يحب الفساد" ذلك هو الإطار أو الأفق الذي ينبغي أن تطرح فيه المسألة.

إن أية تراكمية قيمية أخلاقية كانت أم اجتماعية أم سياسية أم حضارية فإن منبع التأثير فيها أو التغيير إنما مرده إلى الإرادة الإنسانية الحرة، لأن الله تعالى يقول: "**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**"[الرعد: 11].

فنحن في هذا المقام أمام تعارض ظاهري، فكلما أعطينا فسحة من الحرية والاختيار للإنسان فكأننا عملنا على تحجيم الفاعلية الإلهية، وكلما قلنا بطلاقة المشيئة الإلهية فكأننا انتقصنا من القدرة

والإرادة الإنسانية، وليس الأمر كذلك إذا ما تصورت كل من الإرادتين والفعلين منفصلين ومتمايزين تمام التمايز والانفصال، لأنهما ليسا من طبيعة واحدة حتى يتصور بينهما تنازع. وما الاضطراب الذي وقعت فيه كثير من الفرق بخصوص هذا الموضوع إلا قائما على أساس تصور هذا التنازع ومحاولة حله وفق طروحات ورؤى متباينة.

وإذا عدنا إلى الغزالي فإننا نرى أنه عالج الموضوع من المنظور الوجداني الكشفي البحت، كما أننا نجده قد نقل طروحاته السابقة عن الطبيعة إلى عالم الإنسان، فكما سلب عن الطبيعة فاعليتها وتأثيرها كذلك فعل مع الإنسان، وكأن هناك مساواة بين الطبيعة والإنسان في العجز وعدم الفاعلية؛ لقد تعامل مع الإنسان كما تعامل مع الطبيعة سواء بسواء، فالخصائص الطبيعية في الأشياء استبدلت بالإرادة والقدرة لدى الإنسان، وإذا كان الغزالي قد أثبت للإنسان قدرة واستطاعة فإنه ما لبث أن جردها من أية فاعلية أو تأثير وذلك عندما سلب عنها كل خصائصها، وأحاطها بجملة من الشروط والمحددات تجعلها في حكم المعدوم، ومرد ذلك عنده إلى هيمنة الفاعلية الإلهية وطلاقتها. لقد حسم الغزالي في النزاع بين الإرادتين الإلهية والإنسانية لصالح الأولى، ولم يبق للثانية منهما شيئا.

لقد حاول الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي أن يتوسطوا بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار فجاءوا بمصطلح "الكسب"، ولئن كان أبو الحسن الأشعري هو مؤسس النظرية فإن من جاء بعده كالباقلاني والجويني والغزالي قد حاول كل منهم شرحها وتفسيرها، إلا أن الغزالي وإن كان أسلوبه قد شهد تطورا في الشرح وإطنابا في التحليل إلا أنه لم يبعد عما قال به الإمام الأشعري عائدا بنظرية الكسب إلى مصدرها اللفظي والمعنوي الذي وضع أصوله الأشعري.

ومنذ البداية يحاول الغزالي أن يرخي سدول القداسة على لفظ "الاكتساب" و"الكسب" وأنها لم تكن اختيارا اعتباطيا بل استمدادا من بركة القرآن الكريم وتيمنا بكلام الله عز وجل فيقول "وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته، وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى، سمي خالقا ومخترعا، ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وإن كان معه، فلم يسم خالقا ولا مخترعا، ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف، فطلب له اسم "الكسب" تيمنا بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن، وأما اسم الفعل (يعني الاكتساب) فتردد في إطلاقه، ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني"[1].

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 60.

إن النص السابق للغزالي يعود بنا إلى المصطلحات التي ألفناها عنده من قبل في السببية والخلق المستمر والعادة، والعبارة "و لم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد، وإن كان معه" تعيد إلى أذهاننا عبارته المشهورة "موجود عنده لا به" فالقياس عنده بين الطبيعة والإنسان واضح كما أسلفنا فهما سيان وصنوان، ومصادرته لحقوق الإنسان وحريته في أفعاله واضحة، و لم يتوان في نسبة العجز إلى الإنسان صراحة حيث جعله مضطرا أمام الإرادة الإلهية اضطرارا كاملا "وعلى الجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين؛ إحداهما أعلى، والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه، وبين أن تثب لله سبحانه ذلك –تعالى الله عما يقول الزائغون– ولا تستريب إن كنت منصفا في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى"[1] فلم يبق بعد العجز إلا الجبر والاضطرار وهو ما لم يتوان في إطلاقه إذ "ليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها،ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطر في الجميع"[2]. ومما لا شك فيه فإن الإرادتين والقدرتين إذا كانتا على هذا المستوى من التقابل فإن إرادة الله هي الغالبة وقدرته هي النافذة لا محالة.

ومن وجهة نظر أخرى فإن "من زعم أن أفعال العباد هي من خلقهم واختراعهم، تلزمه شناعتان:

1– إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه.

2– نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات."[3] وهنا يعود بنا الغزالي إلى الأصول العقلية والمنطقية "كما يراها" والتي بنى على أساسها مواقفه من حدوث العالم وإلغاء السببية والتي منها ضرورة العلم والإحاطة بالفعل كشرط في الأداء وإلا فلا فعل.

والبرهان الثاني الذي يسوقه كما ساقه من قبل في حدوث العالم هو التماثل في الأوقات والأزمنة وضرورة وجود مرجح ومخصص، وليس ذلك إلا لله؛ مستصحبا في ذهنه تلك المناقشات والأدلة التي ساقها من قبل حول عالم الطبيعة تماشيا مع قوله بالخلق المستمر: " كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته... وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد

---

[1] المصدر السابق، ص60.

[2] إحياء علوم الدين، م4 ، كتاب التوحيد والتوكل، المكتبة التوفيقية، ص 353.

[3] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 57.

وقدرته تامة لا قصور فيها، وهي متعلقة بحركة أبدان العباد، والحركات متماثلة وتعلق القـدرة بها لذاتها، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها"[1].

ويبدو أن الغزالي غير مطمئن لهذا الانحياز التام لجانب القدرة الإلهية فيعود في شيء من التراجع ليؤكد: " أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعبـاد علـى سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا، وخلق الاختيار والمختار جميعـا، فأمـا القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه، وليست بكسب له، وأما الحركة فخلق للـرب تعـالى ووصف للعبد وكسب له"[2].

ويحاول الغزالي أن يشرح معنى الكسب فلا يزيده إلا غموضا وذلك في معرض بيانه وجه تعلـق قدرة الإنسان بالفعل فيقول "إن القدرة متعلقة، وقولكم أن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم، وإن قلتم إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضا باطل، فإن القـدرة عندكم تبقى إذا فرضت قبل الفعل، فهل هي متعلقة أم لا، فإن قلتم لا فهو محال، وإن قلتم نعم فليس المعني بها وقوع المقدور بها، إذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من إثبات نوع آخر مـن التعلـق سـوى الموقوع بها، إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به، والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخـر من التعلق"[3]، وهذه الصورة من التعلق الذي للقدرة بالفعل التي يتحدث عنـها الغـزالي لا تحـل الإشكال؛ إذ بأي شيء تتعلق مسؤولية الإنسان؟ هل على كونه متصفا بالفعل؟ أم على كون قدرته متعلقة بمقدورها "نوع تعلق"، فهذا كله جبر محض والجبر ينافي الاختيار.[4]

---

[1] الإحياء، م1، ج2، دار الفكر، ص1.

[2] الإحياء ، م1 ج2، دار الفكر، ص1.

[3] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 60- 61.

[4] هناك فرق كبير بين هذه المدرسة التي ترفض الجبر جملة وتفصيلا، وبين المدرسة التي تتبنى مبادئ الجبرية وتجعل من الإنسان جمادا لا إرادة له ولا اختيار بل هو كالشجرة في مهب الريح) جابر زايد السميري، قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين، الدار السودانية للكتب ط1، 1995 ص 162.

ومهما يكن من أمر فإن النصوص الدينية صريحة في إثبات شمول قدرة الرب ونفاذ إرادته (لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه) "وما تشاءون إلا أن يشاء الله" سورة الإنسان 30. كما أن العقول قاضية بداهة بنسبة فعل العبد إليه على وجه الاختيار تسويغا للجزاء والثواب والعقاب، وبين هذين المعطيين ينشأ الإشكال، وذلك هو سر القدر الذي أمرنا أن نؤمن به دون الولوج إلى كنهه، وإلا لما طلب منا التصديق به مع المغيبات الأخرى أدركنا منها بعقولنا أم لم ندرك، ذلك لأن كلتاهما -أي كلتا القضيتين – حقيقة واقعة، وشمول إرادة الله لا تخرج عنه أفعال العباد الاختيارية، ولا إراداتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"، وكما يقول الشيخ مصطفى صبري : (ومجتهدون بقدر الطاقة في التوفيق بين الحقيقتين من شمول إرادة الله ، واختيار العباد، وما يكون فيما وراء الطاقة لأنه لا يلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم إمكان ائتلافهما في علم الله وفي نفس الأمر ما دامتا حقيقتين تثبت إحداهما بالدليل، وشهدت بالأخرى بداهة العقل)[صبري مصطفى ، موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ط1، 1352هجرية، ص37] .

وإذا كان الغزالي لا ينكر الاختيار لدى الإنسان، فأي نوع من الاختيار يثبته له؟ إنه ما يسميه ببساطة "الاختيار الجبري" أو "الجبر الاختياري" فكيف يكون الإنسان مجبورا مختارا أو مختارا مجبرا في الوقت نفسه؟ يجيب الغزالي: "لو انكشف الغطاء لعرفت أنه من عين الاختيار مجبور، فهو إذا مجبور على الاختيار... فإذن معنى كونه مجبورا: أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارا: أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا، بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا، وحدث الحكم أيضا جبرا، فإذا هو مجبور على الاختيار"[1] ولكن الغموض يظل سيد الموقف ويتوالي طرح الأسئلة : إذ كيف يتم الجمع بين التوحيد والشرع، مادام التوحيد يقضي بأنه لا فاعل إلا الله، والشرع يقضي بإثبات قدرة للعبد مؤثرة في الفعل لتتعلق بها مسؤوليته، ففي الفعل الواحد إذا كان العبد فاعلا، فما وجه تعلق قدرة الله بالفعل؟ وهل يجوز أن تتوارد قدرتان على فعل واحد؟ يجيب الغزالي بأن ذلك "كما يقال قتل الأمير فلانا، ويقال قتله الجلاد، ولكن الأمير قتله بمعنى والجلاد قاتل بمعنى آخر، فكذلك العبد فاعل بمعنى، والله فاعل بمعنى آخر، فمعنى كون الله تعالى فاعلا أنه المخترع الموجد، ومعنى كون العبد فاعلا أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة، بعد أن خلق فيه العلم"[2] ولكن السؤال مازال ملحا فهل من حل آخر يثبت للعبد قدرة وإرادة تسوغان مسؤوليته على أفعاله؟ هنا يخطو الغزالي خطوة أخرى فيلجأ إلى القول بـــ"المقدور بين قادرين" ولكن وفي جميع الأحوال لم يقدم لنا الغزالي جوابا شافيا عن هذه العلاقة التي بين القدرتين والإرادتين، كما لم يستطع أن يفتح لنا بابا أو منفذا نرى من خلاله الإنسان المكلف المسئول المجازى لم نر أثرا لذلك، وظل

وفي رأي الشيخ فإن هناك في العقل الإنساني جبر وتفويض وقد أبان عن مذهبه هذا بقوله: (أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون، وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يحيدون عنه فهم مجبورون ، وأني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون :(لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول : جبر وتفويض معا ، جبر يختلف عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور ، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراده المفوض فالإنسان يفعل ما يشاء ولا يشاء إلا شاء الله أن يشاءه، فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معا؛ فهنا ك تفويض، لأنه يفعل ما يشاء، وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله، وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى، فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبورا في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور)

[موقف البشر تحت سلطان القدر:الصفحة 47] .و هو موقف يتابع فيه الغزالي حذو القذة بالقذة في قوله بالجبر الاختياري ,أو الاختيار الجبري[المرجع السابق صفحة : 55-56 , تلخيص مذهب الأشا عرة] .

[1] الإحياء، م4 ، كتاب التوحيد والتوكل، المكتبة التوفيقية، ص 353- 354.

[2] نفس المصدر السابق والصفحة.

الإنسان في النهاية -عند الغزالي- محلا لحصول القدرة ومتصفا بالفعل فقط، فأين التكليف وكيف الجزاء [1]؟.

يقول الدكتور عبد الله دراز: "يرتبط بفكرة الإلزام ناتجان يستلزم أحدهما الآخر بدوره ويؤيده ويدعمه، هما: فكرة المسؤولية، وفكرة الجزاء، والوقع أن هذه الأفكار الثلاثة يأخذ بعضها بعجز بعض، ولا تقبل الانفصام، فإذا ما وجدت الأولى تتابعت الأخريان على أثرها، وإذ اختفت ذهبتا على الفور في أعقابها. فالإلزام بلا مسؤولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم، وليس بأقل استحالة من ذلك أن نفترض كائنا ملزما ومسئولا بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في جزاء مناسب، فإن معنى ذلك تعرية الكلمات من معانيها"[2].

الحقيقة أن هذه المفردات: الإنسان، التكليف، الإلزام، المسؤولية، الجزاء، إذا بحثنا عنها في نصوص الغزالي السابقة أو غيرها فإننا لا نكاد نعثر لها على أثر، فقد اضمحلت إرادة الإنسان تماما في إرادة الله، كذلك قدرته، وإما الإلزام فلا معنى له لأن الإنسان إنما يتصف بالفعل ويكون محلا له وليس يفعله، أما المسؤولية فقد غابت هي الأخرى بغياب التكليف والإلزام، وأما الجزاء فلم يتضح لنا متعلقه بعد.

---

[1] ينفي الشيخ مصطفى صبري تلك الالزامات و الشناعات التي حاول خصوم الأشعرية إلصاقها بهم في كونهم هدموا الشريعة و عطلوا الأسباب و أبطلوا القول بالتكليف تبعا لذلك حيث يقول (و في الحق فإن اتهام مذهب الأشاعرة بتهمة كونه هدما للشريعة و محوا للتكاليف شديد جدا .فماذا فعل الأشاعرة ؟و ما ذنبهم اذ قالوا بكون أفعال العباد مع إرادتهم الجزئية المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى ، وما هو إلا مقتضى شمول إرادة الله ...فهم قائلون بإحاطة إرادة الله و ثابتون في القول به ، و هم مع ذلك قائلون أيضا بمضمون القضية الثانية ؛أعني عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ... و لم يقل الأشاعرة بالجبر المطلق ، و لا أنكروا اختيار العباد ؛ و بالأخص لم يمر ببالهم إنكار كونهم مكلفين)[موقف البشر : صفحة 38] . و نحن من جهتنا نقول لو كان الأمر كذلك لانحلت العقدة و بطلت الإشكالات و كفى الله المؤمنين شر الجدال ، ولكن ما نوافق عليه الشيخ حقيقة هو عدم قول الأشاعرة بالجبر المطلق ، أو هدم التكليف صراحة لما في ذلك من مصادمة واضحة و صريحة لنصوص القرآن الكريم الدالة على عدم جبرية الإنسان و القاضية بتكليفه ، و من ثم بإثابته و معاقبته . و لذلك قال في موضع آخر: (فنحن القائلين بالقدر لا نمنع العمل و لا نقول بعدم الحاجة إليه ، و لا أن الإنسان يقعد ويعمل القدر؛ حتى يكون مذهبنا الكسل و العطالة للإنسان ، و إنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس فيما يرى ؛ و هم العاملون و الكسالى يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون بالقدر ولابد أن يكونوا عاملين ، و يكسل الكسالى بالقدر و لابد أن يكونوا كسالى؛ من غير أن يكون لهم معذرة من القدر في كسلهم ، و لا للعاملين معذرة منه في عملهم) [موقف العقل العلم و العالم من رب العالمين و عباده المرسلين ، دار الآفاق العربية ، الطبعة1 ، 2006 ،ج3 ، ص : 32]. و تعليقنا على ما سبق ذكره من قبل الشيخ ، أنه ليت مذهب الأشاعرة القدامى- بدءا بالمؤسس الأول – كان على هذا القدر من الوضوح في نسبة الأفعال إلى أصحابها على وجه الإرادة و الاختيار، لتبين للناس منذ ذلك الحين الخيط الأبيض من الخيط الأسود في هذه المسألة التي أعيت العقول و لاتزال .

[2] عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين،مؤسسة الرسالة،بيروت، ط6، 1985، ص 136.

على الرغم من ذلك يمضي الغزالي في البحث عن الملاذات لفك ألغاز الكسب فيلجأ إلى القول بالمقدور بين قادرين، أو توارد إرادتين على فعل واحد. فهل يكون ذلك الملاذ هو الحل يا ترى؟

المطلب الثاني: المقدور بين قادرين:

إن السؤال الذي يطرح بداهة في هذا المقام هو: إذا اشتركت الإرادتان؛ إرادة الله وإرادة العبد، والقدرتان؛ قدرة الله وقدرة العبد في الفعل الواحد فما هو نصيب كل منهما فيه؟

يرى الغزالي أن أهل السنة قد وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا "القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإذا اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال"[1] ويسوق الغزالي برهانه على تعلق قدرة الله بالفعل عن طريق التفريق بين حركة اليد الاختيارية والرعشة، بدليل أن قدرته تعالى تتعلق بهما جميعا، إلا أن قدرة العبد لا تتعلق إلا بالاختيارية فحسب، وإذا تعلقت قدرته(أي العبد) بالرعشة فهي على وجه الاضطرار فـ"الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى بإحداهما وتقصر عن الأخرى وهي مثلها"[2] أما حظ القدرة الإنسانية ووجه تعلقها بالفعل، والذي هو مناط التكليف والمسؤولية فيلخصه الغزالي كما يلي: "ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد، وإن كان معه فلم يسم خالقا ولا مخترعا ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب"[3].

إن الغزالي لما وجد التعارض بين النقل والعقل في أفعال العباد، لجأ إلى القول بالكسب، وهذا الكسب- كما نرى- ناجم عن رأيه في مبدأ العلية وإنكاره للترابط الضروري بين العلة والمعلول تساوقا مع مذهبه القائل بالخلق المستمر.

وبالجملة فإن الغزالي لم ينسب إلى الإنسان فعلا إذ لم يبين وجه تعلق القدرة بمقدورها، وظل يراوح مكانه رغم أن الطريق سالكة إلى معرفة الحقيقة في هذا الموضوع، وهو نسبة فعل العبد إليه صراحة، ونسبة فعله إلى الله على جهة الخلق والاختراع والعون والتمكين، ولعل أقرب مقاربة في هذا

---

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، ص 58- 59.

[2] المصدر السابق، ص 59.

[3] المصدر السابق، ص 60.

المجال ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية الذي يرى : "تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع مقدور بين قـــادرين، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء وسبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير"[1] وتفصـــيل ذلك كما يرى ابن القيم: "الفعل وقع بقدرة الرب خلقا وتكوينا، كما وقعت ســـائر المخلوقـــات بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سببا ومباشرة، والله خلق الفعل والعبد باشره، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته"[2].

إن هذه الطريقة من التفسير والجمع بين التعلق الذي للقدرتين معا في الفعل الواحد هي ما يمثل في رأينا التفسير المعقول والمقبول لمعنى "المقدور بين قادرين" لأنها تحفظ للجميع مكانته، وتعطي لكل ذي حق حقه؛ فالله هو الله الخالق المبدع، والعبد هو العبد منفصل عنه كل الانفصال ولا تقاطع بينـــهما، إن في الإرادة أو القدرة، وينتج عن ذلك ضرورة مسلمات إيمانية هي:

1- شمول قدرة الرب
2- وقوع الفعل من العبد حقيقة
3- استحالة وقوع فعل واحد معين بين فاعلين مستقلين وغير متمايزين من حيث الطبيعة.
4- استحالة وقوع حادث بلا محدث.

أما الغزالي ومعه الأشاعرة فقد تاهوا في كيفية الجمع بين هذه المسلمات الأربع، فلم يقدروا على التوفيق بين شمولية قدرة الرب، ووقوع الفعل من العبد حقيقة، فكان لا بد - بالنسبة إليهم- لإثبات إحداهما التضحية بالأخرى[3] وإلى هنا يمكن لنا أن نتساءل عن الاستطاعة "القدرة" التي أثبتها الغزالي للإنسان وما هو مفهومه لها؟.

المطلب الثالث: الاستطاعة "القدرة":

لم يجد الغزالي بدا من إثبات قدرة أو استطاعة للإنسان لأن نفيه ذلك من شأنه تعطيل الأحكـــام وإفراغ معنى التكليف من محتواه، بل إلغاؤه، فكان لا بد من الإقرار بأن للإنسان استطاعة، ولكـــن

---

[1] ابن القيم، شفاء العليل،دار المعرفة،بيروت،لبنان،بدون طبعة وبدون تاريخ، ص 146- 147.

[2] ابن القيم، شفاء العليل، ص 146- 147.

[3] أنظر في ذلك بحثنا حول "نقد ابن تيمية للكسب الأشعري" مبحث "نقد المقدور بين قادرين"، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة 1997،ص143- 148.

هذه الاستطاعة التي للإنسان لم يلبث الغزالي أن جردها من جميع خصائصها وجعلها عديمة الفاعلية، وذلك عندما أحاطها بجملة من الشروط والمحددات تجعلها في حكم المعدوم، فعنده: أن الاستطاعة غير الإنسان، وأنها عرض لا يبقى زمنين، وأنها لا تصلح للضدين، وأنها إذا وجدت لزم عنها مقدورها، فهذه جملة قيودها، فماذا بقي منها؟

إن الغزالي يعود في فهمه للاستطاعة إلى الأصول الأولى التي وضعها الإمام الأشعري الذي يقول: "فالإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره؛ لأنه يكون تارة مستطيعا؛ وتارة عاجزا، كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم، وتارة متحركا وتارة غير متحرك فوجب أن يكون مستطيعا باستطاعة هي غيره... لأنه لو كان مستطيعا بنفسه، أو بمعنى نستحيل مفارقته له، لم يوجد إلا وهو مستطيع، فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع صح وثبت أن الاستطاعة غيره"[1] وبحث الأشعري هنا في الاستطاعة لا يختلف في شيء عن بحث الغزالي من بعده في الخصائص الطبيعية للأشياء، وانتهائه إلى أنها ليست ملازمة لها؛ فلما جعلوهما صنوان أي الطبيعة والإنسان انصبت جهودهم على سلب هذه الملازمة بين الإنسان والاستطاعة كما انصبت على سلب الملازمة بين الأشياء وخصائصها الطبيعية، ونتج عن ذلك ضرورة أن تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل ليست سابقة عنه ولا متأخرة، وأنها لا تصلح للضدين، أي الفعل والترك في الآن نفسه، لأن ذلك يشعر بنوع من الاستقلال للإنسان بإزاء القدرة الإلهية، وخوفا من أن يؤدي القول بالملازمة إلى الوقوع في الشرك أو القول باستغناء الإنسان عن خالقه "فالله تعالى له إتقان الفعل، ثم له الاستطاعة، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان، لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل"[2].

وإذا كانت الاستطاعة مع الفعل للفعل "وأن من لم يخلق الله له استطاعة محال أن يكتسب شيئا"[3] فما موقف الإرادة الإنسانية من الفعل ما دامت الاستطاعة تخلق فيه لدى قيامه بالفعل ولا يمكن العدول بها -بأي حال- إلى فعل آخر غير ذلك الفعل. إن هذا مصادرة كاملة للحرية والاختيار الإنساني، وما أشبهه حينها بالأشياء الأخرى في الطبيعة، ولئن كان المعتزلة والمشبهة قد وقعوا في خطيئة كبرى عندما شبهوا الله بالإنسان وراحوا يقيسونه عليه، فإن خطأ الأشاعرة من خلال تشبيههم لعالم الإنسان بعالم الطبيعة لا يقل فداحة.

---

[1] اللمع، المكتبة الأزهرية للتراث،1993 ، صححه وقدم له وعلّق عليه الدكتور حمودة غرابة ، ص 92.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص202.

[3] اللمع، ص 95- 96

إذا كان خصوم الأشاعرة من فلاسفة ومتكلمين قد أخطئوا في معالجتهم للمسائل الإلهية بمقاييس الإنسان فإن الأشاعرة قد هبطوا بالإنسان المكلف المختار من مكانته المتميزة إلى عالم الطبيعة والجمادات، وتلك هي إحدى معضلات الفكر الفلسفي في الإسلام.

وآية هذا الربط بين عالم الإنسان والطبيعة لدى الغزالي هو جعله الاستطاعة عرضا والعرض لا يبقى زمنين، وعلى أساس ذلك بنى مذهبه في لزوم المقدور على القدرة وكذلك قوله بعدم صلاحيتها للضدين وكونها غير الإنسان تماما كالخصائص الطبيعية للأشياء.

ويبدو أن هذه الأقوال غير مسلم بها، بل هي متهافتة ولذلك لجأ متأخروا الأشعرية إلى محاولات لتطوير نظرية "الكسب" فتخلوا عن القول بلزوم القدرة للمقدور وعدم أسبقيتها عليه، لأن حجة خصومهم كانت أقوى، فإذا اعتبرنا القدرة عرض، فالأعراض ترى باقية كالطعوم والألوان والروائح، وهي إن لم تتجدد بنفسها تجدد أمثالها، ومن ثمة فإن القول بعدم قبلية الاستطاعة على الفعل يعد باطلا.

وإذا كان الأشاعرة عموما وعلى رأسهم الغزالي يقولون بمقارنة الاستطاعة للفعل وينفون تقدمها عليه للاعتبارات التي ذكروها، و المعتزلة يقولون بتقدم الاستطاعة على الفعل مطلقا، فإن ابن تيمية يرى أن: " كلاهما مصيب فيما أثبته مخطئ فيما نفاه، فالجبرية (يعني الأشاعرة) اثبتوا المقارنة ونفوا المتقدمة، والقدرية(المعتزلة) عكسوا المسألة فأثبتوا الاستطاعة المتقدمة ونفوا المقارنة"[1] ويرى ابن تيمية: " أن القدرتين جميعا لازمتان وتختص كل واحدة منهما بمجال لا تختص به الأخرى؛ فالأولى وهي المتقدمة أي الاستطاعة الشرعية وهي المصححة للفعل، فلا يصح فعل عند عدمها، لأنها تتعلق بسلامة الجوارح وهي مناط التكليف والأمر والنهي، وأما الثانية وهي المقارنة فهي لازمة كذلك إذ هي الموجبة للفعل ولا يكفي فيها سلامة الآلات بل يجب أن تنضم إليها الرغبة والداعية الجازمة"[2] فالنوع الأول المصححة المتقدمة: "تصلح للمطيع والعاصي، وتكون قبل الفعل وقد تبقى إلى حين الفعل؛ إما بنفسها -عند من يقول ببقاء الأعراض- وإما بتجدد أمثالها عند من يقول أن الأعراض لا تبقى وهذا قد يصلح للضدين"[3] ودليله على ذلك " أن الله أوجب الحج على المستطيع، حج أم لم يحجج، وكذلك أوجب صيام الشهرين في الكفارة على المستطيع كفر أم لم يكفر"[4].

---

[1] ابن تيمية، منهاج السنة، دار الكتب العلمية ،بيروت، ج1، ص 273.

[2] المصدر السابق، ص 273 .

[3] المصدر السابق ، ص 274 .

[4] المصدر السابق، ص 276.

وتحت ضغط وإلحاح هذه الحجج التي قدمها ابن تيمية وغيره اضطر متأخروا الأشعرية إلى تعديل موقفهم فقالوا بنوعين من الاستطاعة، ولكنهم استعاضوا عن التسميات التي أطلقها ابن تيمية كالمصححة والموجبة بتسميات أخرى كـ "الصلوحية" وهي الأولى، و"التنجيزية" وهي التي مع الفعل، وذلك ما قال به السنوسي في "السنوسية الكبرى"[(1)].

ومهما يكن من أمر فإن هذه المقدمات التي انطلق منها الأشاعرة في تفسيرهم للكسب ومفهوم الاستطاعة قد أدت ببعضهم إلى تكفير مخالفيهم صراحة حيث يقول صاحب السنوسية الكبرى: "ما تقوله المعتزلة ويعتقده أكثر من جهل هذا العلم من المسلمين من أن العبد يوجد أفعاله على حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وأمره أن يتصرف فيها في غير ما نهاه عنه (ثم بعدما ذكر خلاف أهل السنة في تكفيرهم) قال: والأظهر أنهم كافرون"[(2)].

وتأتي الغرابة هنا في كلام السنوسي من كونه يحكم عليهم بأنهم مسلمون ثم لا يقصر في تكفيرهم، ويتضح مما سبق أن الأشاعرة لا يقولون بالخلق "الفطري" للاستطاعة، بل بالخلق "الظرفي" المستمر الذي لا يكون إلا لحظة التهيؤ للقيام بالفعل.

لقد كان الحضور الإلهي المستمر هاجس الأشاعرة عموما والغزالي خصوصا، كما كان منطلقهم في كثير من أفكارهم التي أدت إلى القول بما يشبه المعجزة الدائمة في الكون، وإن كنا نحن نعتقد ذلك، وذلك من ناحية الإبداع والخلق وليس من الوجهة التي أرادها الأشاعرة.

بالإضافة إلى شرط الاستطاعة في الفعل فقد وضعوا له قيودا أخرى تجعل من نسبته إلى الإنسان أمرا مستبعدا، وهما شرطي "الاشتهاء والقصد" و"الإحاطة والعلم"؛ ففعل الإنسان لا يأتي على حسب مقصوده ومبتغاه وتبعا لذلك فلا يعد فعلا له، كما أن الإنسان لا يحيط علما بتفاصيل الفعل وملابساته، ومن ثمة فلا تصح نسبته إليه جريا وعملا بالقاعدة الكلية "لا فاعل إلا الله" وإثباتا للخلق المستمر.

وبالجملة فلم يستطع أي واحد من الأشاعرة متقدميهم أو المتأخرين منهم حسم المسألة على نحو من الأنحاء، وضلت محاولاتهم جلها تعالج الموضوع في ظاهره ليس إلا، إثباتا لمطلقية الإرادة وشمولية القدرة الإلهية من جهة، مع إعطاء الإنسان بعض الأهلية والأحقية في الاختيار لتبرير المسؤولية، ولعل أجرأ تلك المحاولات وأقربها إلى المنطق والمعقولية؛ فضلا عن مواءمتها لدلالات النصوص الدينية، هي

---

[1] السنوسية الكبرى ، دار العلم ، الكويت ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة،ط1، 1982، ويقصدون بالصلوحية صلاحيتها لأن يقع بها الفعل – وإن كانت سابقة عنه– وبالتنجيزية التي يقع بها الفعل وهي المقارنة له، ص 286.

[2] المصدر السابق، ص 149.

ما قام به الشيخ مصطفى صبري في كتابه موقف البشر تحت سلطان القدر منطلقا من قوله تعالى: **"ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ولتسألن عما كنتم تعملون"** [النحل 93][1]، فهذه الآية أقرت حقيقتين كليتين هما:

1- مشيئة الله وسلطانه العامين والشاملين لأفعال العباد، وذلك ما يعني مجبورية الإنسان من جهة.

2- مسؤولية الإنسان على أعماله، وذلك ما يعني إثبات الاختيار له.

وهذان الأمران كما دلت عليهما النصوص في القرآن هما من مسلمات العقل فلا يماري اثنان في أن إرادته تعالى مطلقة وأن قدرته شاملة، كما لا يستسيغ عقل في البرية أن يكون الإنسان غير مسئول على أعماله ولا اختيار له، أوأنه مختار وليس مسئولا على أعماله، ولكن تبقى كيفية الجمع بين الأمرين، وهو ما زلت فيه أقدام وضلت فيه أفهام، فالأمران حاصلان ومشاهدان ومحسوسان في حالتنا اليومية " ثم إن قولنا بالمجبورية والمسؤولية لم يكن بمجرد احترام منا للنص القرآني، بل لأن الحال كذلك في نفس الأمر أيضا "[2].

ففي هذه المسألة أمور ثلاثة:

1- "عموم سلطة الله على جميع ما كان وما يكون، وإحاطة إرادته به فلا يقع في الكون إلا ما يشاء.

2- العباد لا يخرجون هم وأفعالهم عن سلطة إرادة الله مكلفين بالشرائع ومسئولين عن أعمالهم.

---

[1] بعدما أورد الشيخ هاته الآية في الكتاب المذكور ص47 علق عليها بقوله: (فتلك الآية خلاصة مذهبي الذي أطمئن إليه بين المذاهب) وكأن من أهل المذاهب الأخرى التي لم يتبناها الشيخ من ينكر الآية أو لا يعتمدها منطلقا في استدلاله،فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة هي منطلق الجميع في التأسيس لمذاهبهم ولكن اختلاف الفهوم والتأويلات باختلاف الدلالات حول الآيات هي مدار البحث والمناقشة. والآية الكريمة في ظاهرها تثبت مشيئة مطلقة لله في هداية الإنسان أو إضلاله، كما أنها تؤكد مسؤولية الإنسان على أعماله، وذلك ما لا يعترض عليه أو ينفيه المؤمنون جملة، بل يشترك فيه الجميع؛ لأن الإشكال المثار ليس بين طرفي المعادلة "مشيئة الله وقدرته النافذتين" و " اختيارية الإنسان ومسؤوليته" فذلك أمران مسلم بهما، ولكن الغموض المثار هو حول العلاقة بينهما – أي طرفي المعادلة– وذلك هو سر القدر الذي يدور حوله الجدل وتستنزف فيه الجهود، فلا يكاد المرء رغم كثرة القراءة حول الموضوع يعود بطائل، وصدق الشاعر إذ يقول :

وكم من جبال علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال

جريا على تفسير الجبال بالآيات البينات كما في قوله تعالى : (وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال)[سورة إبراهيم : 46] كما ذهب إليه بعض المفسرين، مع جعل اللام في "لتزول" أجلية وليست تأكيدية كما في قراءة أخرى.

[2] موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها،القاهرة،1352هـ، ص 173.

3- التوفيق بين القضيتين"[1]

هذا التوفيق بين القضيتين هو غاية الإشكال وروح القضاء والقدر " فإن لم يتأت الجمع بين القضيتين في العقل يلزم الجمع بينهما في الاعتقاد"،[2] وحقيقة فإن الجمع بينهما في الاعتقاد أمر لازم لأنه من مقتضيات الإيمان بالله عز وجل، إذ لو انخرم ذلك لا نخرم معه الإيمان بالله الواحد القهار، والأمر -في نظرنا- ليس مثارا من الناحية الاعتقادية إذ هو من المسلمات الإيمانية، لكنه مثار على صعيد العقل، وعندنا أن للقدر وتصاريفه قوانين ونواميس عادلة وهي من المرونة والدقة المتناهية المذهلة التي لا تفلت صغيرة ولا كبيرة من شؤون الكون والحياة، ولا شاردة ولا واردة؛ هذه القوانين هي القدر المصون والسر المكنون الذي أخفاه الله عن عباده، وربما أطلع على جزء يسير منه بعض أنبيائه وأوليائه، مثلما حصل مع الخضر -عليه السلام- كما في صورة الكهف. وهي -أي هذه القوانين- لا يمكن أن تسعها ولا أن تستوعبها عقولنا وهي سر الابتلاء الذي خلق الإنسان لأجله في هذه الحياة. ويكفي الإنسان أن يعلم أو يستشعر -على الأقل- وجودها ويطمئن إلى عدالتها وأنها تشتغل لصالحه؛ وأنها تراعي وتضع في الحسبان كل صغيرة وكبيرة من التهيآت والاستعدادات الفطرية إلى الظروف النفسية والاجتماعية والبيئية والتربوية وما إليها مما يخطر على البال أو لا يخطر، وتؤدي عملها على مستوى من العدالة والإنصاف لا يمكن أن يتخيل حدوده عقل، بما لا يدع مجالا أو فرصة للاحتجاج على الله يوم البعث؛ وهكذا تكون المسؤولية من الإنسان على أعماله كاملة وإن قصر فهمه عن إدراك كنه القدر؛ لأن ذلك مما لم تهيَّأ عقولنا لإدراكه ولكن كياننا كله عقلا ووجدانا ونفسا يستشعر وجود هذه القوانين ويطمئن إلى عدالتها، فهي مسألة فوق العقل.

---

[1] المصدر السابق ص179

[2] المصدر السابق 179

الباب الثاني

السببية والخلق المستمر لدى ابن رشد

الفصل الأول

حياة ابن رشد وآثاره وفلسفته

المبحث الأول: ابن رشد؛ حياته وآثار.

المطلب الأول:حياة ابن رشد.

المطلب الثاني: آثـــار ابن رشد.

المبحث الثاني: فلسفة ابن رشد.

المطلب الأول: نظرية المعرفة عند ابن رشد.

المطلب الثاني: ابن رشد بين الفلسفة والدين.

المبحث الثالث: التأويل وشروطه.

المبحث الأول: حياة ابن رشد وآثاره:

المطلب الأول: حياة ابن رشـــــد:

أ- مولـــــده :

ولد القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد في مدينة(قرطبة) سنة 520 هـــ (1126م)، وكان ينتمي إلى أسرة أندلسية عريقة معروفة بالعلم والفقه والقضاء، فجده القاضي أبو الوليد محمد كان من كبار الفقهاء المالكيين الذين كان لهم أثر في السياسة المغربية، وتميز بالدين والعلم والفضل والوقـــار، والحلم، والسمت الحسن، والهدى والصلاح. وله كتاب"المقدمات" في الفقه، أما والده أبو القاســـم أحمد بن رشد قاضي قرطبة، فكان مثل أبيه في الفضل والعلم ومن المحببين إلى الناس[1]، وحســـبه أن يقال فيه أنه ابن الجد وأبو الحفيد الفيلسوف.

ب- شيوخـــــه :

نشأ ابن رشد الحفيد في هذه البيئة الزاخرة بالعلم والفضل، فدرس ما يدرسه أبناء زمانه من اللغة، والأدب، والفقه، والأصول، وعلم الكلام، فاستظهر على أبيه موطأ الإمام مالك، وأخذ الفقه عن ابن بشكوال، وأبي مروان وابن مسرّه وغيرهما، ودرس الرياضيات والطب وغير ذلك من علوم الحكمـــة على أبي جعفر ابن هارون الترجاني، فبرز في ذلك، لشدة ذكائه، وكثرة عنايته بالمطالعة، حتى قيل إنه لم يدع النظر ولا القراءة، منذ عقل، إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله.[2]

ج- صلته بالأمراء و العلماء :

ولما بلغ ابن رشد السابعة والعشرين من سنّه(1153م) سافر إلى مراكش واتصل بعبد المؤمن أول ملوك الموحدين. وكان هذا الملك آخذاً في إنشاء المدارس، ومعاهد العلم والأدب، فاستعان بابن رشد على إنشائها وتنظيمها.[3]

وليس لدينا عن المرحلة التي تلي هذه الفترة من حياته إلا معلومات مبهمة، منها اتصـــاله بـــابني زهر، وهما من مشاهير الأطباء، وانعقاد أواصر المودة بينه وبين أبي مروان بن زهر، حتى قيل أنه لمـــا ألف كتاب "الكليات" في الطب سأل صديقه أبا مروان أن يؤلف كتاباً يضمنه الأقاويـــل الجزئيـــة

---

[1] ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة، طبعة مدريد 1968، جزء 1، ص 268.

[2] المصدر السابق 269.

[3] العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، تعليق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط 1970 جزء 4، ص131.

المطابقة للكليات. وهكذا ألف أبو مروان بن زهر كتاباً سماه "التيسير" ذكر فيه علامات الأمـــراض المختلفة، وأسباهما، وطرق علاجها.

وظل ابن رشد في مراكش حتى مات عبد المؤمن، وخلفه على عرش المغرب ولده أبو يعقـــوب يوسف، الذي كان أكثر ملوك المغرب حباً للعلم والعلماء. وكان الفيلسوف ابن طفيل أحد المقربين إليه، فجمع له العلماء من كل حدب وصوب، وحمله على تكريمهم، وهو الذي لفت نظره إلى ابـــن رشد، ودبّر أمر قدومه عليه. وقد روى عبد الواحد المراكشي نقلا عن أحد تلاميذ ابن رشد خـــبر قدوم الفيلسوف على الخليفة، فقال حكاية عنه:

"سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هـــو وابن طفيل[4] ليس معهما أحد، فأخذ أبو بكر بن طفيل يثني علي، ويذكر بيتي وسلفي، ويضـــم – بفضله– إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي، ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء –يعني الفلاسفة– أقديمة هي أم حادثة؟، فأدركني الحياء، والخوف، وأخذت أتعلل، وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرره معـــه ابـــن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المســـألة الـــتي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس، وأفلاطون، وجميع الفلاسفة، ويورد على ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن، المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرف أمر لي بمال وخلعـــة ســـنية ومركب".[5]

ومما رواه المراكشي أيضا "أن أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له: سمعـــت أمـــير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غمـــوض أغراضـــه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها؛ ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها جيدا، لتقريب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل. وأني لأرجو أن تفي به، لما أعلمـــه مـــن جـــودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما منعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر ســـني،

---

[4] ابن طفيل: لا يعرف عن ابن طفيل إلا القليل، بدأ حياته الرسمية بخدمة حاكم بلده وادي آش بن ملحان الطائي والي المرابطين سنة 540هـــ. وعندما سقطت دولة هؤلاء وقامت مكانها دولة الموحدين اشتغل كاتبا لوالي غرناطة، لينتقل بعد ذلك في حدود 548هـــ إلى بلاط الأمير أبي يعقوب يوسف والي اشبيليا الذي عينه فيما بعد طبيبا خاصا له، وكان يقوم له بمهام سياسية محلية. [محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكرا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2001، ص45 هامش]

[5] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ، ط1، 1949 ، ص242.

واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس". [6]

ويظهر من هذا الخبر أن ابن طفيل كان يقدر ابن رشد حق قدره، وإن كان لم يظهر أمامه إلا بمظهر الأستاذ الأكبر الذي صرف عنايته إلى ما هو أهم عنده من تلخيص كتب أرسطو.

كان لاجتماع ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب يوسف أثر كبير في تغيير مجرى حياته، فقد سماه الخليفة قاضيا لاشبيلية سنة 1169م، فلخص فيها كتاب الحيوان، وقال: إذا كنت قد أخطأت في بعض أقسام هذا الكتاب فمرد ذلك إلى اشتغالي بالخدمة، وبعدي عن مكتبتي في قرطبة، ولما نقله الخليفة إلى منصب القضاء في قرطبة سنة 1171م، انصرف إلى تلخيص كتب أرسطو الأخرى، بالرغم من اشتغاله بشؤون عامة لم تترك له من الوقت والحرية ما يستطيع معهما انجاز عمله، حتى إن اشتغاله بالخدمة كثيرا ما كان يضطره إلى التنقل من قرطبة إلى اشبيلية أو مراكش، ولما جاء عام 1182م استدعاه الخليفة أبو يعقوب إلى مراكش وجعله رأس أطبائه بدلا من ابن طفيل، الذي احتفظ بالوزارة، ثم أعاده إلى قرطبة، وولاّه منصب قاضي القضاة الذي كان يشغله جده. [7] وقد وصفه ابن الآبار بقوله: "كان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه" وحكى عنه أبو القاسم الطيلسان أنه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي، ويكثر التمثل بهما في مجلسه، ويورد ذلك أحسن إيراد، ويضيف ابن الآبار إلى ذلك قوله: "فحمدت سيرته وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال، ولا جمع مال، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة". [8]

د- اتصاله بالمنصور ونكبته:

ولما توفي أبو يعقوب وخلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور سنة 1184م لقي ابن رشد على يده ما لقيه عند والده من حظوة وتكريم، وكان المنصور كأبيه محبا للعلم وأهله، فلما استدعى ابن رشد، قربه واحترمه احتراما كبيرا وأجلسه إلى جانبه. وقد روى ابن أبي أصيبعه أن ابن رشد لما خرج من عند المنصور وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه لتهنئته بمترلته عند المنصور، قال: والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء عليه، فإن أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه، أو يصل رجائي إليه. وظل ابن رشد يتقلب في هذه النعمة حتى نقم عليه المنصور، وعزله من منصبه ونفاه إلى

---

[6] المصدر السابق ص243

[7] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص445.

[8] ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة، طبعة مدريد، جزء1، 1968، ، ص270.

"أليسانة" وهي بلدة يهودية قريبة من قرطبة، وذلك حوالي سنة1195م.[9]

وقد اختلف المؤرخون في أسباب محنة ابن رشد، فقال فريق: إن سبب محنته إخلاصه الحب لأبي يحى أخي المنصور والى قرطبة، الذي كان المنصور يخشى منافسته على العرش، وقال فريق: إنه كـــان متى حضر مجلس المنصور، وتكلم معه، أو بحث عنده في شيء من العلوم يخاطبه بقوله: تســـمع يـــا أخي[10]. وقال آخرون: إن سبب محنته استياء المنصور لقول ابن رشد في كتاب الحيوان عند كلامه على الزرافة: رأيتها عند ملك البربر، يعني المنصور، وقد اعتذر ابن رشد عما ورد في كتابه، فقال: إنما قلت ملك البرين، فتصفحت على القارئ[11].

ومهما يكن من أمر فإن هذه الأسباب لا تكفي لتعليل محنة ابن رشد تعليلا صحيحا، ولعلها لم تكن إلا ذريعة للإيقاع به. أما السبب الحقيقي فهو اشتداد التعصب على الفلاسفة، وشغب الفقهـــاء عليهم، فلما قرب المنصور ابن رشد ورفع مقامه أثار ذلك حسد الحاسدين، ونقمة الناقمين، فأوغروا صدر الخليفة على الفيلسوف، ودسوا عليه الدسائس، وهيجوا العامة عليه، فرأى المنصور، وهـــو في حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتاله، أن يعمل على إرضاء عامة الشعب، فأوقع النكبة فيمن كـــان يعظمهم إرضاء للفقهاء.

وقد روى الأنصاري أن أحد العلماء، المتصلين بابن رشد، قال: وما كنت آخذ عليه فلتة إلا واحدة وهي عظمى الفلتات. وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمين أن رياحا عاتية تهب في يوم كذا، وتهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه، واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض، توقيا لهذه الريح، ولما انتشر الحديث بها، وطبق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها، وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ، وابن بندود، فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة، وتأثيرات الكواكب، فقال الشيخ أبو محمد عبد الكبير وكان حاضرا: إن صح أمر هذه الريح، فهي ثانية الريح التي أهلك الله بها قوم عاد، فانبرى له ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان، فكيف سبب هلاكهم، فسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطـــل من بين يديـــه ولا مـــن

---

[9] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت، 1957، جزء3، ص123.

[10] المصدر السابق 124.

[11] المعجب في أخبار المغرب، ص245.

خلفه[12].

ومما جاء في كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي أن قوما من حساد ابن رشد ومناوئيه أخذوا بعض تلاخيصه، فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض الفلاسفة: "فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة "، فوقفوا أبا يوسف المنصور على هذا، فاستدعاه بمحضر من كبار قرطبة، فقال له: أخطك هذا؟ فأنكر، فقال لعن الله كاتبه، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه مهانا، وبإبعاده وإبعاد من تكلم في شيء من هذه العلوم، وبالوعيد الشديد، وكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في تركها، وبإحراق كتب الفلسفة سوى الطب، والحساب، والمواقيت.[13]

أسباب النكبة :

يتبين من ذلك كله أن محنة ابن رشد ترجع إلى أسباب سياسية[14] أدت إليها السعايات والوشايات، فإن كثيرين ممن أخذهم القسوة من العلماء لم يقع لهم ما وقع إلا بالحسد، والإغراء، والتعصب. فما بالك إذا كان التعصب يحتدم في إبان الحروب القومية والعداوات الدينية، فلا يتحرج أصحاب المصالح من الشغب على من يخافون منهم على أنفسهم، فإذا صح أن محنة ابن رشد قد حدثت إبان اشتغال الخليفة بحرب الإفرنج، وأن الخليفة كان مضطرا خلال هذه الحرب إلى إرضاء الثائرين على الفلاسفة بتأثير السعايات و الوشايات، فلا تعجب لاتخاذه قرارا بإبعادهم عنه، وقد نكب مع ابن رشد عدد من الفقهاء والقضاة، وذوي المناصب العالية، ولا يبعد أن يكون سبب إبعاد بعضهم لسبب غير السبب الذي أُبعد ابن رشد من أجله، إلا أن الخليفة أظهر أنه فعل ذلك بهم بسبب ما ينسب إليهم من الاشتغال بالحكمة وعلوم الأوائل.[15]

---

[12] الأنصاري (أبو يحيى زكريا)، شرح إيساغوجي المسمى بالمطلق في علم المنطق لأثير الدين الأبهري، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1933، ص330.

[13] المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 246.

[14] هذا التفسير لنكبة ابن رشد – أي التفسير السياسي – هو الذي نرجحه متابعين في ذلك ما ذهب إليه الدكتور جميل صليبا وكذلك الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه "ابن رشد سيرة وفكرا"، حيث يرى أن سبب النكبة هو كتاب في السياسة كتبه ابن رشد بطلب من أبي يحيى أخي المنصور سماه "الضروري في السياسة" اختصر فيه كتاب "جمهورية أفلاطون" وأنه يخاطب فيه أبا يحيى، ومما قال له: "أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله، وكان أبو يحيى هذا قد بدأ الدعوة لنفسه بالأندلس إثر مرض المنصور عام 587هـ، وقد تم استقدامه وإعدامه.[ابن رشد سيرة وفكرا ، ص64 – 67]. أما الدكتور عاطف العراقي فيذهب مذهبا آخر في تفسير النكبة مع الخليفة المنصور حيث يرى أن أسبابها دينية وفلسفية، ولا ترجع بأية حال إلى الأسباب السياسية، بل إن السبب الحقيقي وراءها هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء، وأن ابن رشد راح ضحية الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء. [النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، 1993، ط 5، ص48]

[15] عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج3، ص124.

والدليل على أن المنصور لم يعاقب ابن رشد إلا إرضاءً للعامة أنه حكم عليه بالنفي لا بالقتـــل، وأنه عندما هدأت الفتنة رضي عنه وعن سائر الجماعة التي اعتقلت معه، ولمـــا عـــاد إلى مـــراكش استقدمه إليه، و أعاده إلى سالف عهده من العزة والتكريم [16].

هـــ - وفاتـــــــه :

و لم تطل حياة ابن رشد بعد زوال محنته، فقد توفي في مراكش يوم الخميس التاسع من شهر صفر عام(595هــ 1198م) وله من العمر اثنان وسبعون عاما، ودفن في مقبرة باب (تازغوت) وبقي فيها ثلاث أشهر، ثم حمل إلى قرطبة، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس.[17]

وقد ترك لنا ابن رشد آثارا كثيرة وعلوما جمة تنوعت عبر كتبه بحسب ثقافته الموســوعية مـــن الفلسفة إلى الطب إلى المنطق إلى الأخلاق إلى الفقه، وهو ما سنعرض له بالتفصيل في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: آثـــار ابن رشد:[18]

لابن رشد كتب كثيرة في الفلسفة، والفلك، والطبيعة، والطب، والنفس، والأخلاق، والفقـــه، والأصول، والكلام، واللغة والأدب، يبلغ عددها بحسب ما ذكر(رينـــان) في كتابـــه "ابـــن رشـــد والرشدية" ثمانية وسبعين مصنفا. والمطبوع من هذه المؤلفات قليل. ومنها ما حفظـــت لنـــا الأيـــام مخطوطاته، ومنها ما ضاع أصله العربي و لم يصل إلينا إلا في ترجمة عبرية أو لاتنية.

وسنقتصر في هذا الفصل على ذكر الكتب الفلسفية والعلمية والنفسية والفقهية والكلامية، أمـــا الكتب الطبية واللغوية والأدبية فإن الكلام عليها يدخل في تاريخ الطب وتاريخ اللغة والأدب.

1-كتب الفلسفة والإلهيات وهي:

(1) كتاب جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات (2) كتاب الجوامع في الفلســـفة (3) جوامع ما بعد الطبيعة (4) شرح كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس (5) تلخيص كتاب مـــا بعد الطبيعة لأرسطوطاليس (6) كتاب الفحص عن مسائل وقع في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا (7) مسألة في الزمان (8) مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطو هو الحق المبين (9) مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات

---

16 التكملة لكتاب الصلة، طبعة مدريد 1868، ج1، ص270.

17 المعجب ص307، طبقات الأطباء، جزء 3، ص124، التكملة جزء1، ص270.

18 اعتمدنا في إحصاء آثار ابن رشد على كتاب الدكتور جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة 2، 1973، ص 450 - 452 .

إلى ممكن على الإطلاق، وممكن بذاته واجب بغيره، وإلى واجب بذاته (10) مسائل في الحكمة (11) مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات (12) كتاب تهافت التهافت (13) تلخيص الإلهيات لينقولاوس (14) مقالة في أن ما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى (15) كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (16) كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (17) شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصائغ (18) مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني (19) مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان (20) مقالة ثانية في اتصال العقل بالإنسان (21) رسالة في التوحيد والفلسفة.

2- كتب المنطق وهي:

(1) كتاب الضروري في المنطق (2) تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس (3) شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس (4) مقالة في القياس (5) مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها (6) كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود (7) مقالة في القياس الشرطي (8) شرح كتاب البرهان أرسطوطاليس (9) جوامع الخطابة والشعر (10) المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطوطاليس (11) تلخيص كتاب المقولات (12) مقالة في المقدمة المطلقة (13) مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة (14) مقالة في المقول على الكل.

3- كتب الفلك والطبيعيات وهي:

(1) تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (2) شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس (3) شرح كتاب الأسطقسات لجالنوس (4) شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (5) تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس (6) تلخيص الآثار العلوية لأرسطوطاليس (7) كتاب الحيوان (8) مقالة في حركة الفلك (9) تلخيص كتاب السماء والعالم (10) مختصر المجسطي (11) مقالة في الجرم السماوي.

4-كتب النفس وهي:

(1)شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس (2) مقالة في العقل (3) كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس (4) شرح مقالة الإسكندر في العقل (5) جوامع الحس والمحسوس، والذكر، والتذكر، والنوم، واليقظة والأحلام وتعبير الرؤيا (6) تلخيص كتاب النفس (7) المسائل على كتاب النفس (8) مقالة في علم النفس (9) مقالة ثانية في علم النفس

(10) مسألة في علم النفس سئل عنها فأجاب فيها.

5- كتب الأخلاق والسياسة هي:

(1) تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس (2) جوامع سياسة أفلاطون.

6- كتب الفقه والأصول والكلام:

(1) كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد (2) شرح عقيدة الإمام المهدي "ابن تومرت" (3) مختصر كتاب المستصفى للغزالي.

المبحث الثانـــي: فلسفة ابن رشـــد

لم يكن ابن رشد أول شارح عربي لتآليف أرسطو، إلا أن طريقته في الشرح تمتاز على طريقـــة الشراح المتقدمين عليه. فبينما نجد ابن سينا في كتاب الشفاء مثلا يعرض أفكار أرسطو عرضا عامـــا يمحو شخصية صاحبها، نجد ابن رشد يتناول النص الأرسطي بالتفسير والتعليق فقرة فقرة، وعبـــارة عبارة، ويستطرد في بعض الأحايين لإيراد نصوص مستمدة من تآليف أرسطو الأخرى، يفسر ذلـــك كله تفسيرا دقيقا، ويحلل معانيه تحليلا عميقا، ويخرج بعض ألفاظه تخريجا لغويا واضحا"[19]. وهـــذه الطريقة التي استمدها ابن رشد من علماء التفسير تختلف كل الاختلاف عن طرق الشراح اليونانيين كثامسطوس والإسكندر الإفروديسي وغيرهما وتباين كل المباينة طريقة الأفلاطونيين المحدثين الـــذين كانوا ينزعون إلى التجريد، ويتميزون بتنكبهم عن ظاهر النص للتغلغل في باطنه. ومتى علمنا أن ابـــن رشد لم يقرأ أرسطو إلا في ترجماته العربية لعدم إحاطته باللغة اليونانية، وأنه كابد كثيرا من المشقة في تفهم هذه الترجمات المتشابهة المعاني، علمنا أن نفوذه إلى غور فلسفة أرسطو، وتوغلـــه في التفســـير والشرح وقدرته العجيبة على تنقية الفلسفة الأرسطية من شوائب الأفلاطونية المحدثة، كل ذلـــك لم يكن بالأمر السهل على رجل عاش في زمن كان علماؤه غير مهتمين بدراسة أســـاليب النصـــوص الفلسفية دراسة علمية دقيقة. ولولا شدة ذكائه، وصفاء قريحته لم يفق جميع الشراح المتقدمين عليه.

ومع ذلك فإن ابن رشد لم يقتصر على تفسير نصوص أرسطو، بـــل تجـــاوز طريقـــة التفســـير والتلخيص والتعليق، وتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامـــة، ورد علـــى علمـــاء الكلام، وانتقد فلسفة الغزالي، وظهر بمظهر المفكر الجريء الذي لا يخشى في الحق لومة لائم. وقـــد اختلف المؤرخون في الحكم عليه فقال "رينان": إنه كان مثال المفكر الحر الذي يؤمن بما يكشف عنه العقل قبل ورود السمع، وقال آخرون إنه يظهر بمظهر المدافع عن القرآن والسنة، وقـــال فريـــق أن موقفه لا يخلو من التناقض. ولسنا نحتاج إلى كبير مشقة في البرهان على أن مذهبه كـــان أقـــرب إلى الاعتدال من مذاهب أسلافه، لا سيما في حرصه على التقيد بأحكام المنطق، وبعده عن اللغو، وقوله بوحدة الحقيقة، وإن كان لها مظهران مختلفان أحدهما ديني والآخر فلسفي.

قال (دي بور): "ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية، كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنســـان الأكمـــل،

---

[19] الجابري ، تكوين العقل العربي، بيروت،لبنان،ط8، 2002 ، ص319.

والمفكر الأعظم، الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل، و لم يغير من رأي ابن رشد هـذا مـا كشف في الفلك والطبيعة من معارف جديدة، ويجوز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو، وكثيرا ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا فخالفهم، وكان فهمه خيرا من فهمهم. وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقدا أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، بل كان يرى أن الإنسانية في تطورها بلغت في شخص أرسطو درجة عالية لا يمكن أن يسمو عليها أحد، وقد تجشم الذين جاءوا بعده كثيرا من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط أراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول، وستتلاشى بالتدريج كل الشكوك التي تعرض لنا في مذهب أرسطو، وسيزول بمرور الزمن كل تناقض يخيل إلينا فيه، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان، وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي، وابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني حتى أنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي"[20]. حتى قال فيه ابن سبعين محقا : "وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات، ولو سمع الحكيم -أرسطو- يقول :إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به هو واعتقده، وأعظم تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها أو يمشي معها في نفسه ".[21]

المطلب الأول: نظرية المعرفة عند ابن رشد:

ينبني الفكر الفلسفي لابن رشد على الحسم في الكليات أو الإشكاليات الفلسفية الكبرى "عالم الألوهية" و"عالم الإنسان" و"عالم الطبيعة"، فلكل عالم من هذه العوالم الثلاثة طبيعته المتفردة وخصيصته المميزة، فعالم الألوهية متفرد بتتره عن الزمان والمكان والحركة، كما أنه متفرد بالخالقية المطلقة عن العالمين الآخرين، أما عالم الإنسان فمتفرد عن عالم الطبيعة بالإرادة والاختيار أو العقل والتفكير، وأما عالم الطبيعة فهو كما دلت عليه النصوص القرآنية الكثيرة فهو مسخر للإنسان ودال على وجود الخالق المبدع.

وإذا كان الإنسان متميزا عن عالم الطبيعة فإن هذا التميز يرجع إلى عناصر ثلاثة "العقل والروح والنفس" وهذه العناصر الثلاثة تمثل الجانب الإلهي في الإنسان، ثم يمثل الجسد بصورته الطينية المادية

---

[20] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو ريده، ص 256- 257 أنظر أيضا كتاب رينان: ابن رشد والرشدية، طبعة باريس 1925، ص: 54- 56.

[21] أبو الوفاء الغنيمي، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، 1973، ص90.

جانب الطبيعة فيه، قال تعالى: " **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ(72)** "[22]، فالتسوية تعود إلى الجانب الطيني المادي، والنفخ يعود إلى الجانب الروحي الذي قال الله تعالى فيه: "**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا(85)**" [23] "فجملة هذه القوى؛ من الروح والنفس والعقل هي الذات الإنسانية"[24]، وكما يرى العقاد فإن: "هذا الاختلاف بين هذه القوى في مصطلح الحكمة اليونانية، وفي لغة الكتاب المبين يقاس من ناحية إلى كثافة المادة، ويقاس من ناحية إلى المثل الأعلى وهو الله... ولكن كمال هذه القوى في لغة القرآن مقيس إلى كمال الله جل شأنه.. فأرفعها وأشرفها ما كان أقربها إلى الصفات الإلهية، وأدناها وأخسها ما كان أبعدها من تلك الصفات"[25].

وإذن فالإنسان وإن كان في طبيعته وأصل خلقته مفارقا لعالمي الألوهية والطبيعة، ولكنه فيه من "الألوهية" نفخة وقبس، وله إلى الطبيعة والجماد اتصال ونسب، فهو بحق وبهذه الصفة "ملتقى طرق" أو نقطة تقاطع وذلك هو سر تميزه.

ذكرنا في الباب السابق بأن من المشكلات الكبرى للفكر الفلسفي عموما والكلامي الإسلامي خصوصا ما وقع فيه فريق من الفلاسفة والمتكلمين من أخطاء عندما قاسوا الله بالإنسان مما نجم عنه ويلات على الحضارة الإنسانية برمتها، كذلك ما وقع فيه فريق آخر عندما قاسوا الإنسان على الطبيعة فوقعوا في أخطاء أخرى لا تقل خطورة وجسامة عما فعله الآخرون، ومرد هذه الأخطاء في نظرنا إلى الخلط بين هذه العوالم الثلاثة وعدم معرفة الحدود الفاصلة بين هذا العالم وذاك.

ينطلق ابن رشد في تقرير هذا المفهوم العقدي في الفصل بين عالم اللاهوت وعالمي الطبيعة والإنسان من ضرورة معرفة التتريه الذي يجب له سبحانه فيقول: "وأما معرفة هذا الجنس الذي هو التتريه والتقديس فقد صرح به أيضا في غير ما آية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: "**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**" [الشورى: 11] وقوله: "أفمن يخلق كمن لا يخلق" [النحل: 17] وهي برهان قوله تعالى : "ليس كمثله شيء" وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون؛ إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن

---

[22] سورة ص، الآية 72.

[23] سورة الإسراء، الآية85.

[24] العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، المكتبة العصرية،صيدا، بيروت،بدون تاريخ، ص 33.

[25] المصدر السابق، ص 32.

الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق.[26] هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنهم –الفلاسفة– ويؤيدهم ابن رشد في ذلك يعتقدون " أن الباري سبحانه منفصل عن العالم، فليس هو عندهم من هذا الجنس، ولا هو أيضا فاعل؛ بمعنى الفاعل الذي في الشاهد، لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار، بل هو فاعل هذه الأسباب، مخرج الكل من العدم إلى الوجود، وحافظه على وجه أتم وأشرف"[27]

وإذن فقد أدرك ابن رشد منذ البداية هذه الفروق وجعلها من القواعد الأساسية في تفكيره وذلك عندما فصل بين عالمي "الغيب" و"الشهادة" فصلا تاما، وبالتالي فإن ما يصدق على هذا قد لا يصدق على ذاك، ولا يمكن قياس أحدهما على الآخر بأية حال، وهذه التفرقة –عند ابن رشد– ترجع "في أصولها الأولى إلى قوله تعالى " **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**(11) "[28]، وإلى قول السلف كل ما خطر ببالك فالله على خلاف ذلك"[29]، وبكلمة واحدة "لا يمكن فهم فلسفة ابن رشد بدون التفرقة الحاسمة الفاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو بين العالم في الشاهد و العالم في الغائب"[30] وليس في ذلك أية دعوة إلى رفض العقل أو التقليل من أهميته، ولكن من أجل الإقرار بمحدوديته إذا تعلق الأمر بعالم "الغيب"، وإنما هناك دعوة صريحة من ابن رشد إلى التمييز بين الأشياء وعدم الخلط بين الخصائص المتمايزة بما فيه أيضا من "تعيين لخصائص العقل وبيان الحدود التي يمكن أن تصل إليها أضواؤه، والمدى الذي ينفذ إليه شعاعه"[31].

وحقيقة فإن ما يقرره ابن رشد من انفصال بين عالمي الغيب والشهادة، وعالمي الألوهية من جهة، والطبيعة والإنسان من جهة ثانية إنما استقاه من فهمه للدين، والرؤية القرآنية لعالم "الله" وعالم "الإنسان" و"الطبيعة" والتي تقوم على الفصل بين هذه العوالم الثلاثة؛ فـ"الله واحد لا شريك له، منفصل عن العالم بما فيه الإنسان انفصالا تاما ومن جميع الجهات بوحدانيته وصفاته، بذاته وأفعاله، وهو منزه عن مشابهة مخلوقاته... هذا الفرق المطلق بين ذات الخالق وذات المخلوقين، بين صفاته وصفاهم وبين أفعاله وأفعالهم يرفع كل الجسور بين الله والعالم ولا يبقي ثمة إلا الجسر الوحيد الذي

---

26 الكشف عن مناهج الأدلة، ص78،77

27 تهافت التهافت، قدم له وعلّق حواشيه؛ الدكتور صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت،1425هـ،2005م، ص127.

28 سورة الشورى، الآية 11.

29 عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية، ص 737.

30 المرجع نفسه، ص 739.

31 المرجع نفسه، ص 740.

يمده الله بينه وبين بعض عباده، وهو الوحي الذي يخص به من اصطفاه من البشر أنبياء ورسلا، وهو جسر يقع على المستوى المعرفي فقط. أما على المستوى (الوجودي)؛ مستوى الوجود ونوعية الوجود فلا جسر مطلقا، بل انفصال وتغاير مطلقين على جميع المستويات؛ مستوى الذات ومستوى الصفات ومستوى الأفعال، وهي المستويات الثلاثة التي تمحور حولها الخطاب الكلامي"[32]على هذه القاعدة قاعدة الفصل بين ما هو إلهي وما هو بشري أو طبيعي قام فكر ابن رشد وتأسست فلسفته على العكس مما فعله بعض المتكلمين الذين جعلوا الله تعالى بحسب تعبير ابن رشد " إنسانا أزليا، والإنسان إلها كائنا فاسدا "![33].

المطلب الثاني: ابن رشد بين الفلسفة والدين:

برزت هذه القضية (الدين والفلسفة) مع ظهور التيار الفلسفي الذي تعرض لبعض القضايا التي تمس حقيقة التعاليم الدينية وحاول بحثها من وجهة نظر فلسفية، ومن يومها شغلت هذه القضية معظم مفكري الإسلام من متكلمين وفلاسفة. وعلى الرغم من أن بعض المتكلمين كانت تغلب عليهم نزعة العداء للتيار الفلسفي وإنكار أية صلة بين الدين والفلسفة. فإن الفلاسفة غلبت عليهم نزعة التقريب بين الشريعة والحكمة ويكاد هذا يكون الطابع المميز لمعظم إنتاجهم، فالكندي أول فلاسفة الإسلام، يفرق بين طبيعة المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية من حيث اعتماد أولاهما على الجهد العقلي للفيلسوف وتكلفه الوصول إليها واكتسابها، وأن الثانية هبة من الله يختص بها من يشاء من رسله بلا طلب منهم ولا تكلف ولا بحث ولا استخدام حيل رياضية ومنطقية[34].

على الرغم من هذه الفروق يذهب الكندي إلى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة من حيث الموضوع والغاية، إذ أن الفلسفة -وهي علم الأشياء بحقائقها- تتضمن علم الربوبية وعلم الوحدانية وأسس الأخلاق والفضائل. وهذه جميعها هو ما أتت به الرسل من عند الله، وهكذا يلتقي الدين والفلسفة من حيث الموضوع. ويرى الكندي أن كل ما أتى به النبي عن طريق الوحي يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا ينبغي لعاقل إنكارها، وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الشكل، ومع هذا صرح الكندي بتفوق الوحي على الفلسفة، وذلك لسمو مصدر الوحي، وشرف

---

32 الجابري، بنية العقل العربي، ص 177- 178 .

33 ابن رشد، تهافت التهافت، ص 301.

34 الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العري ، القاهرة 1950 ، ج 1 ، ص 372 .

حامليه، ومن ثم يذهب الكندي إلى أن غرض الفلسفة والعقل تأييد ما أتى به الوحي وتعضيده[35].

وقد فتح الكندي بآرائه هذا الباب لمن أتى بعده من الفلاسفة المسلمين، وأصبحت قضية العلاقة بين الدين والفلسفة من القضايا الهامة في الفلسفة الإسلامية تناولها الفارابي وابن سينا في الشرق وابن طفيل وابن رشد في الغرب.

ذهب كل من الفارابي وابن سينا في محاولتهما التوفيقية بين الدين والفلسفة إلى تفسير النصوص القرآنية وتأويلها تأويلا يرضاه العقل، ولا يبعد كثيرا عن منهج الشرع، وقسما الناس إلى طبقات تتباين في طرق الفهم والتصديق والاستدلال، وفي القدر الذي يفهمه كل منهما من نصوص الشريعة. كما أنهما ذهبا إلى القول بتكافؤ الفلسفة والدين[36]، بل يرى الفارابي أن الدين الصحيح لا يختلف عن الفلسفة الصحيحة، وإن بدا هناك تعارض بينهما فيعود ذلك في الغالب إلى ضعف في النظام الفلسفي أو إلى خلل في براهينه المؤدية إلى اليقين[37]. أما أسلوب ابن طفيل فإنه خلافا للكندي والفارابي وابن سينا لجأ إلى أسلوب الرمز والتمثيل كوسيلة لعرض آرائه حول هذه القضية، كما أنه تميز عن هؤلاء بأنه خصص مؤلفا بأكمله -وذلك هو كتابه (حي بن يقظان)- لمعالجة مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، وفي هذه القصة الأسطورية بيّن ابن طفيل كيف توصل بطل قصته إلى الحقيقة بالنظر العقلي، وعندما قورنت هذه الحقيقة بالحقيقة الدينية التي جاء بها الوحي ثبت أنهما متطابقتان[38].

وعلى الرغم مما يبدو من اختلاف بين هؤلاء الفلاسفة حول تحديد علاقة الدين بالفلسفة وحول المنهج الذي اتبعه كل منهم في معالجة هذه القضية، فإنهم جميعا قد انتهوا إلى نتيجة واحدة، تلك هي وحدة الحقيقة سواء في الفلسفة أو الدين مع اختلاف الأساليب التي يعبر بها عنها ومن ثم فإن الدين والفلسفة لا يمكن أن يكون بينهما تعارض أو تناقض جوهري.

وقد أولى ابن رشد قضية العلاقة بين الدين والفلسفة اهتماما فاق اهتمام سابقيه، فهو لم يتناولها أثناء عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الفارابي والكندي وابن سينا. كما أنه لم يلجا إلى أسلوب الرمز والتمثيل ليخفي به آراءه حولها، كما فعل ابن طفيل، بل إنه قد خصص لمعالجتها كتابين: أحدهما (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وفيه حدد أبعاد المشكلة من

---

35 المصدر السابق، ص 375 ، 376

36 فوزي حامد الهيتي ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، دار الهادي ، بيروت، لبنان، ط 1،2005 ، ص 115

37 الفارابي ،كتاب الملة ، تحقيق محسن مهدي ، دار الشروق، بيروت ،1968 ، ص 46 ،47

38 ابن طفيل ، حي بن يقظان ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1978 ، تحقيق و تقديم فاروق سعد ، ص 232-233 .

الوجهة النظرية ووضع لها الحل الذي ارتضاه. وثانيهما (كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وفي هذا الكتاب عالج ابن رشد المشكلة من ناحية تفصيلية تطبيقية. هذا فضلا عن إشاراته لجوانب متعددة لهذه القضية وفي أماكن عدة من كتابه (تهافت التهافت). وقد جاءت معالجة ابن رشد لهذه القضية في صورة دقيقة منظمة لاسيما في كتابه (فصل المقال) إذ أنه وضع منهجا وطريقة دقيقة أعانته على معالجتها معالجة جذرية. ويبدو أن الذي حدا بابن رشد إلى الاهتمام بهذه القضية ومعالجتها بهذه الصورة هو ما وصلت إليه حال الفلسفة من اضمحلال وتدهور، وما تعرض له المشتغلون بها من محاربة ومطاردة واضطهاد.

فكتب الإمام الغزالي ضد الفلاسفة، لاسيما كتابه (تهافت الفلاسفة) كان لها أثر كبير في تجسيم مخاطر الفلسفة ومزالقها، وإثارة العامة ضد الفلاسفة الذين اتهمهم بالكفر والمروق من الدين لقولهم بقدم العالم وإنكارهم لعلم الله بالجزئيات، وجحودهم لإمكانية المعاد الجسماني[39]. وقد تبدى هذا العداء ضد الفلاسفة والفلسفة صريحا في عهد ابن رشد وأصبح الجو كله مشحونا بالكراهية للفلسفة والانتقاص من قدر أصحابها.

وقد دفع هذا الموقف ابن رشد إلى التصدي لهذا التيار العدائي، وحمل راية الدفاع عن الفلسفة، ومن ثم كرس قدرا كبيرا من جهوده الفكرية للرد على هجوم الغزالي وتأكيد العلاقة الوثيقة بين الدين والفلسفة، تلك العلاقة التي تقوم في رأيه على أسس واضحة يقرها الدين والشرع، وتسندها براهين العقل و المنطق. ومن أجل هذا جاءت معالجة ابن رشد لهذه القضية أكثر أصالة وابتكارا. ويتبدى هذا في الطريقة المنظمة التي اتبعها ابن رشد في عرضه لهذه القضية في كتابه (فصل المقال) إذ أنه حاول في البداية أن يقيم الأدلة على أن الدين والشريعة لا تحرم النظر العقلي والفلسفي بل توجبه وتحث عليه، ومن ثم فإن الفلسفة لا تعارض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه. ولذلك ينبغي إزالة هذا التعارض-إن وجد- عن طريق تأويل[40] النصوص الشرعية. ويضع ابن رشد قواعد محددة تضبط التأويل وتحصر مجالاته، وينتهي أخيرا إلى بيان مكانة العقل من الشرع أو الفلسفة من الدين، ومن

---

[39] الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1986، تحقيق موريس بويج ، تصدير ماجد فخري ، ص 254 ، و نص عبارته كما يلي : " تكفيرهم لابد منه في ثلث مسائل ، أحدها : مسألة قدم العالم ، و قولهم أن الجواهر كلها قديمة ، و الثانية قولهم إن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص . و الثالثة في إنكارهم بعث الأجساد و حشر ها ... و هذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين" .

[40] التأويل كما يراه ابن رشد هو : " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه "[فصل المقال، ص: 20] .

خلال هذا البحث سنعرض هذه النقاط كما أوردها ابن رشد في كتابه (فصل المقال) مدعمين لها بما أورده في كتبه الأخرى من نصوص مع الإشارة إلى أي تناقض قد يبدو بين الآراء التي قدمها لحل هذه القضية.

1- موقف الدين من الفلسفة:

من القضايا التي شغلت ابن رشد فاهتم بها وجعل لها مكان الصدارة في مؤلفه (فصل المقال) بل جعل الهدف من كتابه هذا كما يقول: "الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أو محظور أو مأمور به؛ إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب"[41]. وأهمية هذه القضية تتمثل في أن ما يصدره الدين من حكم في هذا الصدد يحدد وظيفة الفلسفة ومصير المشتغلين بها، وقد سبق للإمام الغزالي أن حكم بتكفير الفلاسفة في قضايا معينة ورأى ضرورة الحظر على الفلسفة في مجال الإلهيات. فإلى أي مدى يصح هذا الحكم ؟ وإذا لم يكن صحيحا، فما حكم الشرع إذن على الفلسفة؟ هل يجيزها أو يحرم الاشتغال بها ؟

قبل أن يجيب عن هذا السؤال الذي وضعه في صيغة معينة لكي تكون الإجابة عليه مقنعة للفقهاء والجمهور، ذهب ابن رشد إلى أنه لا بد من تحديد ما نريد بكلمة فلسفة حتى نصدر حكما صحيحا عليها. وقد حدد ابن رشد معنى كلمة فلسفة بأنها ليست "شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. فكلما كانت المعرفة بصنعها أتم وأدق كانت المعرفة بالصانع أتم، وهذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به أي أنه أوجب التفلسف بمعنى البحث في الموجودات والنظر فيها"[42].

وإذا كان هذا هو معنى الفلسفة والغاية منها، فيذهب ابن رشد إلى أن كل دين ينبغي له أن يستفيد من الفلسفة منهجا وموضوعا في بناء أحكامه وتطوير عقائده، ولهذا دعا القرآن إلى تأكيد وجوب النظر الفلسفي وضرورته. فإننا إذا طالعنا آيات القران الكريم فسنجد أن هذا الكتاب لم يمنع الإنسان من استخدام عقله في دراسة الكائنات بل ندب إلى هذه الدراسة وحث عليها فوردت فيه كثير من الآيات التي توجه الإنسان إلى التفكير والنظر والتدبر والاعتبار مثل قوله تعالى: "**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**(2)"[43]. "فهذه الآية تدل دلالة واضحة على وجوب استعمال القياس العقلي أو

---

41 فصل المقال : ص13.

42 فصل المقال ص 14.

43 سورة الحشر، الآية02.

العقلي والشرعي معا"[44]. ومثل قوله تعالى:" **أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ**"[45] التي تحث على النظر في جميع الموجودات واعتبارها، ويرى ابن رشد أن الآيات القرآنية في هذا المجال لا تكاد تحصى عددا، فالقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه إلى طرق النظر[46].

وإذا كان الإسلام قد حث على النظر في الأشياء واعتبارها طريقا للوصول إلى معرفة الله فهذا الأمر يتضمن وجوب استخدام الوسائل المؤدية إلى ذلك، ومن ثم العناية بأساليب المنطق والبراهين لأن الاعتبار لا يكون إلا عن طريق استخدام الأقيسة المنطقية والبراهين العقلية. ويستشهد ابن رشد في هذا المجال بالآيات التي سبقت الإشارة إليها. والتي تحث على النظر والاعتبار ويقول: " أنه إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل النظر في الموجودات بالقياس العقلي"[47]. ويرى ابن رشد أن هذا اللون من القياس المسمى العقلي؛ هو أعلى مراتب الإدراك والمعرفة فيجب الأخذ به والاعتماد عليه فيقول :

"وبيِّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا"[48].

ولما كان للبرهان أقسامه وشروطه، وللقياس أنواعه وصوره وأشكاله، فلابد من معرفة تفاصيل هذه الأشياء حتى نستفيد الاستفادة التامة منها ونحسن استخدامها. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، بماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ماهو القياس المطلق، وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضا. أويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت؛ أعني المقدمات وأنواعها[49]. فقبل النظر كما يقول ابن رشد لابد من معرفة هذه الأشياء التي تتزل من النظر مترلة الآلات من

---

44 فصل المقال : ص14.

45 سورة الأعراف، الآية185.

46 الكشف عن مناهج الأدلة، ص 61.وانظر أيضا، فصل المقال :ص 14.

47 فصل المقال ، ص 14.

48 فصل المقال، ص 14.

49 فصل المقال، ص 14.

العمل[50].

ولكي يبرر ابن رشد استخدام القياس المنطقي، عقد مقارنة بينه وبين القياس الـذي يستخدمه الفقهاء المسلمون، فكما أن الفقيه استنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية بأنواعها فحري بالفيلسوف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الأشياء وجوب معرفة القياس العقلي بأنواعه، فابن رشد يريد أن يربط مصير الفلسفة بالفقه، ويرى أن القياس في كل من هذين النظامين قياس عقلي، ومن ثم ليس هناك مبرر لإباحته في مجال الفقه وتحريمه على الفيلسوف.

ويلجأ ابن رشد إلى هذه المقارنة نفسها بين الفقه والفلسفة، لرد دعوى أن استخدام القياس العقلي (المنطق) بدعة بحجة أنه لم يستخدم في الصدر الأول من قبل المسلمين وأن الفلاسفة مبتدعون لذلك. فيذهب إلى أن القياس الفقهي وأنواعه أيضا من الأمور المستحدثة بعد الصدر الأول، ومع هذا فلم يوصف بأنه بدعة و لم يتهم الفقهاء الذين استخدموا هذا النوع من القياس بأنهم مبتدعون فكيف يتهم الفلاسفة الذين يستخدمون القياس العقلي في مجال النظر الفكري بالابتداع؟ إن من يفعل ذلك ينبغي أن يسحب حكمه على الفقهاء أيضا ويحرم منهجهم القياسي العقلي. والحقيقة أنه لم يذهب إلى تحريم النظر العقلي إلا فئة قليلة لا أهمية لها هم الحشوية[51] الذين أتبعوا ظواهر النصوص وامتنعوا عن استخدام البراهين العقلية المنطقية[52]. وإذا تقرر أن القياس العقلي وأنواعه ضروري ضرورة النظر في القياس الفقهي فإنه يجب الاستفادة في هذا المجال بكل التراث السابق والاستعانة بأقوال المتقدمين لاسيما أولئك الفلاسفة القدماء الذين قاموا بالكشف عن بعض حقائق البراهين المنطقية.

ويرى ابن رشد أنه لا ينبغي أن يقف اختلاف الدين أو الملة حائلا بيننا وبين الأخذ بما توصل إليه اليونانيون في مجال الدراسات المنطقية؛ لأن المنطق ما هو إلا وسيلة من الوسائل، فهو أشبه بالآلة التي تستخدم في الذبح، فكذلك المنطق ينبغي ألا يقف حجر عثرة في سبيل الاستفادة منه كونه من إنتاج اليونانيين الوثنيين بل" ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتب هؤلاء وننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه[53].

---

50 فصل المقال، ص15.

51 هم جماعة من أهل الظاهر بالغوا في الاعتماد على ظاهر الآيات و الأحاديث التي يفهم منها التشبيه فوقعوا في التجسيم. و يذهب الحشوية إلى أن طريق معرفة الحق هو التقليد ، و أن ذلك هو الواجب ، و أن البحث و النظر حرام...فهم يمنعون من تأويل الآيات الواردة في الصفات ، و يقولون بالجمود على الظواهر[معجم الفرق الإسلامية ، شرف يحي الأمين ،دار الأضواء ، بيروت ، ط 1 ،1986، ص 98]

52 فصل المقال، ص 15.

53 فصل المقال، ص 16.

ولم يقف ابن رشد بهذه الدعوة عند مجال المنطق والفلسفة بل دعا إلى الاستفادة من السابقين في مجالات العلوم جميعها، لأن هذا هو السبيل الوحيد لتطوير العلم و المعرفة. ففي مجال البحوث العلمية لابد من أن يستعين المتأخر بالمتقدم، إذ يستحيل على شخص واحد أن ينشئ علما كاملا بمفـــرده، كالهندسة والفلك أو أن يقدر المسافة بين القمر والأرض مثلا من غير استعانة بحصيلة تجارب السابقين في هذا المجال.

كما يذهب ابن رشد إلى أنه "إذا ما ألفينا لمن تقدم من الأمم السابقة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوا من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كـــان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[54]. وينتهي ابن رشد إلى القول بأن "النظر في كتـــب القـــدماء الفلســـفية والعلمية مما يوجبه الشرع، إذ أن فيه اقتصادا للمجهود وعونا على تحصيل العلم وإحقاقا للحق، ودفعا للباطل، وأن من ينهي عن النظر من هو أهل له يعتبر صادا للناس عن الباب الذي دعا الشـــرع منـــه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة[55].

إن الإطلاع على كتب الحكمة قد يؤدي ببعض الناس الذين ليسوا أهلا للاطـــلاع عليهـــا إلى الوقوع في أخطاء معينة كأن تفسد عقائدهم مثلا أو يقعوا في الشك والاضطراب. ولكن لا ينبغي أن يكون هذا سببا لقفل باب النظر في هذه الكتب أمام من استوفى شروط النظر وتوفرت فيه دواعيه.

إن من يفعل ذلك مثله مثل من يمنع العطشان من شرب الماء البارد العذب ويتركه حتى يموت لأن قوما شرقوا بمثل هذا الماء وماتوا. وهذا لا شك موقف غير سليم لأن الأصل في الماء البـــارد الـــري وليس الموت والهلاك، فكون بعض الناس هلكوا بشربه فهذا أمر عارض لا يغير من حقيقة الماء [56]. وكذلك الأمر بالنسبة لكتب الحكمة، فالأصل في هذه الكتب أنها مفيدة فائدة عظيمة لمـــن عنـــده استعداد للنظر فيها، فكونها أضرت ببعض الناس، فهذا أمر عارض لا يعتبر من حقيقتها، ومثل هـــذا الأمر يمكن أن يعالج بأن يمنع مثل هؤلاء الناس عن هذه الكتب ويحال بينهم وبينها. هذا بالإضافة إلى أن الفلسفة ليست بدعا في هذا الأمر، فهذه كتب الفقه وصناعته، الأصل فيها أن تعلم الناس التمسك بالفضائل والتحلي بالأخلاق العملية، فإذا ما وجدنا بعض المشتغلين به قليلي الـــورع منغمســـين في ملذات الدنيا، وهو واقع عملي، فهل نذهب إلى القول بمنع الاشتغال بالفقه أو صد الناس عن النظـــر

---

[54] فصل المقال،ص 17 .

[55] فصل المقال، ص 18.

[56] فصل المقال، ص 18.

في كتبه؟ إن أحدا لا يقول بهذا، فلماذا إذن نحاسب الفلسفة بمزالق المتطفلين عليها[57]. فتأذي بعض الناس بكتب الفلسفة ومناهجها لا ينبغي أن يكون سببا في منع النظر الفلسفي جملة؛ بـــل إن النظـــر الفلسفي أمر ضروري، لأنه أرقى السبل التي توصل إلى معرفة الحقيقة التي يوجب الشرع والعقل معا معرفتها والسعي إلى الوقوف عليها، ومن أجل هذا ندب إليه الشرع وحث عليه.

2- عدم التعارض بين الدين والفلسفة:

ليس هناك تعارض بين الفلسفة وبين الدين، هذا ما أكده ابن رشد وركز عليه، فـــذهب إلى أن الشريعة لا يمكن أن تكون مخالفة لما يقتضيه القياس العقلي بل إنها والحكمة أختان ارتضعتا لبنا واحدا وأنهما يتعاونان من أجل إسعاد البشرية. ومن ثم فإن الحقيقة التي ينادي بها الشرع لا تختلـــف عمـــا يهتدي إليه العقل من حقائق، والعكس أيضا صحيح، فالعقل السليم لا يمكن أن يؤدي إلى حقيقـــة مناقضة لما يقرره الدين الصحيح الذي يأمر ويحض على كسب المعرفة. هذا بالإضافة إلى أن كل من الدين والمعرفة يهدف إلى تحقيق السعادة للإنسان ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك خلاف أو تعارض بينهما ما داما متفقين غاية وموضوعا[58].

وبناء على ذلك يذهب ابن رشد إلى أنه إذا ما بدا تعارض بين الدين والفلسفة أو الشرع والعقل فمثل هذا التعارض لا يمكن أن يكون تعارضا حقيقيا بل مرده إلى الاختلاف في المنهج والأســـلوب الذي يتبعه كل من الشرع والحكمة في مخاطبة الناس. إذ أن الناس مختلفون في طبائعهم واستعداداتهم للفهم والإدراك والتصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان والحجة المنطقية. ومنهم من لا تنفع معـــه إلا الأقاويل الجدلية، وهناك من يصدق بالأقاويل الخطابية لا يعدوها.

ووفقا لهذا نجد أن هناك ثلاثة أنواع من المعرفة يناسب كل نوع منها طائفة معينـــة مـــن هـــذه الطوائف الثلاثة. فهناك المعرفة البرهانية التي تصلح لأهل البرهان وتقوم على أدلة منطقية وتستند إلى مبادئ أولية واضحة، يقرها العقل ويستنتج منها أقيسة متعددة دقيقة ومنظمة ويستنبط منها نتـــائج معينة لها خصائص المقدمات الأولية من البداهة والوضوح واليقين. والمعرفة الجدلية التي يربطها ابـــن رشد بالمتكلمين ومناهجهم وهذه المعرفة تعتمد على أدلة طابعها الجدل، وقد تكون هـــذه الأدلـــة مساوية في شكلها ودقة صورتها للأدلة البرهانية، ولكن مقدماتها ليست بديهية، بل قد تكون مجـــرد مسلمات يقبلها الجدلي بدون تمحيص. والمعرفة الخطابية التي تعتمد على الأدلة الخطابية وتقوم علـــى

---

[57] فصل المقال، ص18 .

[58] الجابري ، ابن رشد سيرة و فكرا ، ط 2 ، بيروت ، 2001 ، ص 181 .

العاطفة وتخاطب المشاعر أكثر من اعتمادها على العقل، وهذه لا تصلح إلا للعامة والجمهـــور[59].
وبناء على هذا التصور لمراتب الناس العقلية واختلاف استعداداتهم وتباين أنواع المعرفة التي يخـــاطبون بها يرى ابن رشد أن ما يبدو من تعارض بين الدين والفلسفة لا يرجع إلى اختلاف حقيقـــي " لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[60]، بل يعود إلى أن الشرع راعى في خطابه المراتب الثلاث للناس: الفلاسفة أصحاب البرهان، والمتكلمين أصحاب الجدل، والعامة الذين يصلح معهم الأسلوب الخطابي، واستخدم وسائل المعرفة الثلاث التي تخاطب العقل والعاطفة معـــا. في حـــين أن الفلســـفة تستخدم منهجا واحدا هو البرهان لأنها موجهة لطائفة معينة من الناس ولا تصلح إلا لهم؛ أولئك هم الفلاسفة. ولكن رغم هذا الاختلاف في المنهج ووسيلة المعرفة فإن الدين والفلسفة يلتقيان في أن كل منهما يعبر عن الحقيقة ويطلبها، والحقيقة واحدة لا تتجزأ ولا تختلف. ولكننا نرى أن كثيرا من قضايا الفلسفة تبدو متعارضة مع منطوق الشرع، بل إن الفلاسفة قد يتناولون بعض القضايا التي لم يخـــض فيها الدين ويعالجها فكيف تحل هذه المشكلة؟ هل نتبع رأي الدين وحكمـــه؟ أو نوافـــق الفلســـفة وبراهينها؟ .

يرى ابن رشد أن مثل هذا الأمر ميسور الحل، ذلك أن النظر البرهاني إذا أدى إلى قضية معينـــة فإما أن تكون هذه القضية قد سكت الشرع عنها، و لم يتعرض لها، أو تناولها بالبحث، فإن كانـــت الأولى فلن يكون هناك إشكال ما دام حكم العقل في هذه القضية لم يخالف مقررا مـــن مقـــررات الشرع؛ لأن الحال هنا شبيهة بحالة استنباط الأحكام في مجال الفقه، فكما جاز للفقيـــه أن يســـتنبط أحكاما لم يقل بها الشرع، فكذلك الفيلسوف له أن يستنبط من القضايا ما شاء ما دامت لا تعارض مقررات النصوص الشرعية. أما إذا كانت القضية من المباحث التي تناولها الشرع فلا يخلو والحال هذه أن يكون ظاهر الشرع موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا له، فإن كان موافقا فلن تكـــون هنـــاك مشكلة، وإن كان مخالفا لجأنا إلى تأويل ظاهر الشرع لكي يتفق مع ما أدى إليه البرهان[61] .

فعند ابن رشد فإن للشرع ظاهرا وباطنا، وقد يحدث أن يخالف ظاهر الشرع نتـــائج البرهـــان، ولكن هذا لا يعني أن هناك تعارضا بينهما، كما أن ظواهر الشرع قد تبدو متعارضة في مـــا بينـــها ولكن هذا لا يدل أيضا على تناقضها، بل إنه يمكن دوما الخروج من مثل هذا التعارض عن طريـــق

---

[59] فصل المقال ص 19 .

[60] المصدر نفسه و الصفحة نفسها.

[61] فصل المقال ص 19.

تأويل ظاهر الشرع وإخراجه عن منطوقه[62]. ولكن قد يُسأل: لماذا وجد في الشرع ظاهر وباطن يحتاج إلى تأويل في الأساس؟ وبعبارة أخرى لماذا لم يأت الشرع مصرحا بحقائقه من غير لجوء إلى التمثيل والرمز؟. ثم لماذا جاءت بعض نصوص الشرع متعارضة في ظاهرها ؟.

ردا على هذه الأسئلة يذهب ابن رشد إلى أن ورود الشرع بمنطوقات ظاهرة ومعاني باطنة مرده إلى تباين فطر بني الإنسان واختلاف مداركهم[63]، ذلك التباين والاختلاف ترتب عليه اختلاف الناس في استعداداقم لفهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من معتقدات وأحكام. فظاهر الشرع موجه في الأساس إلى الجمهور ومن في حكمهم من أصحاب الجدل، ومعاينة الباطن مقصورة على أهل البرهان ومن لديهم استعداد لإدراكها.

أما ما يبدو من تعارض بين ظواهر الشرع فيعلل ابن رشد ذلك بأن الغاية منها هي تنبيه الراسخين في العلم إلى التأويل الجامع بينهما، وقد أشارت إلى هذا المعنى الآية القرآنية :

" هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ(7)"[64].

العلاقة بين العقل والنقل:

أفرد ابن رشد كتابين لهذا الموضوع -كما أسلفنا- وهما " فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" والذي حدد فيه الأسس النظرية لهذه الفكرة أما الثاني فهو "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" والذي خاض من خلاله وغاص في الأبعاد التطبيقية لهذه الفكرة، كما لم تخل صفحات كتابه "قمافت التهافت" من معالجة لهذه القضية.

ويبدو أن المنطلق الذي اصدر عنه ابن رشد في كتبه الثلاثة الأنفة الذكر كان ردة فعل ضد هجمات الغزالي على الفلسفة والفلاسفة والتي تركت أثرها البين في الساحة الإسلامية، و هو العزوف الواضح عن دراسة الفلسفة والتبرم بأصحابها، مما فسح المجال لتحكم الفقهاء في جل مناحي التفكير الحياتية، وقام ابن رشد يرد هذه الهجمة عن "أهل الحكمة" ليعيد لها الاعتبار، وذلك عن طريق مشروعه الفذ؛ وهو محاولة التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة وبيان ما بينهما من اتصال

---

[62] فصل المقال ص 20 .

[63] المصدر نفسه و الصفحة نفسها.

[64] سورة آل عمران، الأية07.

وثيق ونسب عريق، ذلك -كما يقول ابن رشد- "أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له" [65] وأن "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة" [66]

ومما لا شك فيه أن الذي دفع ابن رشد للاهتمام بهذا الموضوع هو حرصه على بيان أن البراهين العقلية والآيات القرآنية وجهان لعملة واحدة، وأنه لا تعارض بينهما ولا تضاد، مع إقراره بأن للعقل حدودا لا يعدوها، ثم يأتي النقل ليخوض في المجالات التي عجز العقل أن يطالها. ويقوم المنهج النقدي عند ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين "على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي" [67]. وبداية يبحث ابن رشد عن موقف الشرع من النظر في الفلسفة وعلوم المنطق في الصفحة الأولى من الكتاب المشار إليه آنفا وهو أحد أهدافه من تأليف كتابه: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور أم مأمور به؟ إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب" [68]، ولما كانت الموجودات هي إحدى الدلائل الكبرى على وجود الباري عز وجل، وذلك: "من جهة دلالتها على الصانع، وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم" [69] ولذلك تواترت الآيات في الحث على النظر في الموجودات للعودة بالزاد الإيماني الذي يثبت اليقين، ومن أجل ذلك فـ"إن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به" [70] ومن تلك الآيات التي يستعين بها ابن رشد في هذا المقام قوله تعالى: " **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**(2) " [71] وهذا كما يراه ابن رشد نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا، ومثل قوله تعالى: " **أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ**" [72] "وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات" [73].

---

65 ابن رشد، فصل المقال ص 19.

66 المصدر السابق، ص 38.

67 عاطف العراقي، مؤتمر ابن رشد، ج2، الجزائر1983، ص80.

68 فصل المقال، ص 13.

69 المصدر نفسه، ص13.

70 المصدر السابق، ص 14.

71 سورة الحشر، الآية 2.

72 سورة الأعراف، الآية 185.

73 المصدر السابق، ص 14.

هذا وإن كنت أرى استدلال ابن رشد بآية الحشر في هذا المقام لا يصح، لأن سياق الآية ومعنى الاعتبار فيها له مراد مخصوص وهو غير المراد الذي ساقها ابن رشد لأجله، فإذا راعينا السياق القرآني الذي وردت فيه الآية فإن معنى "الاعتبار" هو الاتعاظ بما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين العداء، وظنوا أن حصونهم مانعتهم من الله، ولكن الله أوقع بهم حتى استسلموا للنبي وتم إجلاؤهم، على أن هذه الآية وإن لم تصلح لما أراده ابن رشد ففي القرآن آيات كثيرة تحث على استعمال العقل والنظر في الموجودات.

ويبلغ ابن رشد ذروة ثقته بالعقل عندما يقرر ضرورة اللجوء إلى التأويل في حال مخالفة ظاهر الشرع لمقتضى القياس لأنه في نظره: " نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع... فلا يخلو ظاهر النطق (النص) أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله"[74].

التأويل كما يراه ابن رشد هو: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[75].

لقد أعلى ابن رشد من شأن العقل وأشاد به بصورة مبالغة، وذلك عندما اعتبر أن ظاهر النص ينبغي أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان، وإلا وجب تأويله ليوافق مقتضى البرهان، وهو وإن كان قد وضع للتأويل شروطا ومحددات كما في قوله: "من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب" إلا أن باب تغليب العقل على النقل في كلامه يبدو واضحا، ومرد ذلك في نظرنا هو إلى ما ألزم به نفسه من الدفاع عن الفلسفة وأهلها.

غير أن السمة البارزة في فكر ابن رشد كما نلمحها هاهنا، وفي مواطن كثيرة من كتبه أنه حاول -على العموم- أن يمثل التيار الوسطي في القضايا المتنازع عليها بين الفلاسفة والمتكلمين، وكذا بين الفقهاء والمتصوفين فوفق في بعضها وجانب الصواب في بعضها الآخر.

ولعل أبرز مظهر في ذلك ما تمثله القضية التي نحن بصددها وموقف ابن رشد منها، ألا وهي التأويل وما يمثله من علاقة ربط بين الظاهر والباطن أو الحقيقة والمجاز، رغم إقراره بأن عملية التأويل لم تكن تمارس في الصدر الأول ولا في من جاء بعدهم وذلك عندما يقول: "فإن الصدر الأول إنما

---

[74] فصل المقال، ص 19.

[75] فصل المقال، ص19، 20.

صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم، فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقـــواهم، وكثـــر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا"[76] ومن ثمة ولما كانت الحاجة ماسة والداعية قائمة لإعمال النظر والصيرورة إلى التأويل فقد عمد ابن رشد إلى إحاطة عملية التأويل بشروط وضـــوابط منعـــا للتلاعب بالنصوص أو الخروج عن مقتضاها.

76 فصل المقال، ص 37.

المبحث الثالث: التأويل وشروطــه

أشرنا فيما سبق إلى أن ابن رشد وضع السياج اللازم بين عالمي الغيب والشــهادة بــالنظر إلى التمايز الذي بينهما من حيث طبيعتهما، وهذه المسلمة لديه تعد في حقيقة الأمر ضمانة أساسية مــن الانزلاقات الفكرية المحتملة في أي نشاط اجتهادي حول النصوص على الخصوص، ومن ثمة فإن أول ما يجب أن نستصحبه معنا في فهم مراد ابن رشد من التأويل هو هذه القاعدة الذهبية.

وفي ظل هذه القاعدة حاول ابن رشد أن يجعل موضوع الإلهيات محاطا بقدسية خاصة وذلــك عندما قرر بأن وجود الله إنما يستوحى من الوحي، وأن في الدين مسائل لا تتعرض لها الفلســفة ولا يطالها التأويل مثل مسائل الأصول "كالإقرار بالله تبارك وتعالى، والتســليم في النبــوات والســعادة الأخروية والشقاء الأخروي"[77] فهذه المسائل جعلها بمنأى عن التأويل، أما الفروع فيمكن إعمــال العقل فيها وتأويلها.

ويقسم ابن رشد الشريعة إلى قسمين ظاهر ومؤول، أي أن لها وجهين: ظاهري وباطني وهو ما يتعلق به التأويل، ويعتقد أن الظاهر هو حظ الجمهور، وأما المؤول فهو حظ العلماء، وأنه لا يجــوز للعلماء أن يفصحوا عن تأويله للجمهور لأن مداركه لا ترقى إلى فهمه والإحاطة بكنهه فيقول: " أن كثيرا من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجــب أن يعلم الباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علــى (رض) أنه قال: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله"[78]، ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف"[79] ويعزو ابن رشد التعارض الذي يمكن أن يصادف بين الدين والفلســفة إلى أن للشريعة ظاهرا وباطنا ولإزالة ذلك التعارض يلجأ إلى التأويل.

وللتأويل عند ابن رشد شروط ثلاثة هي:

1- احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

2- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني، فلا يجوز تضمينه أشياء غريبة عن مجالــه التــداولي الأصلي كما كان يتحدد زمان النبي.

---

[77] فصل المقال، ص27.

[78] انفرد به البخاري عن علي رضي الله عنه موقوفا .

[79] المصدر السابق، ص 21.

3- مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل [80].

التقسيم الذي ذهب إليه ابن رشد بالنسبة إلى النص الديني لا يعني أكثر من التمييز بين ما هو حقيقة وما هو مجاز، وأما تصنيفه الناس إلى عامة وخاصة فلا يعني أكثر من التفريق بين مستويات المتلقين معرفيا و ثقافيا، ولا يعني ذلك بأية حال قصر الباطن على العلماء والظاهر على الجمهور والعامة، بل الظاهر للجميع من علماء وعامة، وذلك في المسائل التي لا مجال للتأويل فيها نظرا لطبيعتها التوقيفية، فهي لا تحتاج إلى اجتهاد ولا تأويل كأوقات الصلاة وعدد الركعات والصيام وأنصبة الزكاة والميراث وغيرها "والفرق عنده بين معرفة الخاصة ومعرفة العامة هو فرق في الدرجة وليس فرقا في النوع، فليس هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة"[81] وبذلك يبتعد ابن رشد عما يقول به المتصوفة والباطنيون من أن معرفة الخاصة تختلف في النوع عن سائر أنواع المعرفة البشرية الأخرى.

ويبرر ابن رشد هذه التفرقة في النص الأتي: " أنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثيرا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية؛ إذا عرضت على بادئ الرأي، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالإضافة إليهم شبيها بما يدركه النائم في نومه، مثال ذلك أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منه أن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مئة وسبعين ضعفا من الأرض لقالوا هذا من المستحيل، ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم، وليس علينا إقناعه في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها"[82] وإذ كان هذا مطلوبا في الأمور التعليمية فأحرى أن يكون في العلوم الإلهية ومع النصوص القرآنية، لأن افتقار الجمهور إلى المقدمات العلمية والآلات اللازمة للإدراك يعوزهم القدرة على النظر والتأويل.

وإذا كان ابن رشد يرى أن التأويل ضروري خدمة للشريعة والحكمة فإنه قد عني بوضع قانون لذلك ليبين "ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز" وتبيانا لذلك يرى ابن رشد أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف[83]:

1- أن يكون المعنى الذي صرح به (الشرع) هو عين المعنى الموجود بنفسه، وهذا مما لا يجوز تأويله.

2- أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع (حسب ظاهر النص) هو المعنى الموجود (المقصود)

---

80 الجابري، تكوين العقل العربي، ص 321 .

81 الجابري، تكوين العقل العربي ص 321.

82 تهافت التهافت، ص 157-158.

83 مناهج الأدلة، ص 139- 140- 141.

وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل (عن طريق الاستعارة والمجاز) وهذا الصنف لا يجوز أن يؤولـــه إلا الراسخون في العلم وليس لأحدهم التصريح به لسواهم .

3- أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا أيضا لمعنى آخر خفي، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال، وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهره بل لا بد من تأويله والتصريح به، وهذا التأويل واجب للجميع .

4- أن يكون المعنى الظاهر مثالا؛ ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، وبعلم بعيـــد لا تقدر عليه العامة كقوله صلى الله عليه وسلم: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، فإن الواجـــب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء.

5- أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا، وهذا القسم من الممكن أن يقال مـــن الأحوط للشرع ألا يتأول.

هذين الصنفين الأخيرين: أي الرابع والخامس إذا أبيح التأويل فيهما -كما يرى ابـــن رشـــد- تولدت منه اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وهو ما عرض لبعض الصوفية ولمن سلك هذا المسلك من العلماء.

ويفرق ابن رشد بين العلماء المشتغلين بالتأويل وبين أهل الباطل العرفان والتصـــوف، إذ لـــيس طريقهما واحدا في الوصول إلى الحقيقة، فبينما يعتمد العلماء "أهل التأويل" على أقيسة وأدلة برهانية، ومقدمات هي أسس وقواعد تلك البراهين. ويعتمد الصوفية والباطنيون على الإلقاء المباشر في الرُّوع "الإلهام" بدون مقدمات ولا تحصيل علم، إلا رياضة النفس وقمع الشهوات، فهـــذه عنـــدهم هـــي المقدمات اللازمة جاعلين من قوله تعالى: " **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ**"[84] وقوله تعـــالى: " **يَاأَيُّهَـــا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا** "[85] وقوله تعالى: " **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَـــا لَنَهْـــدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ(69)** "[86] معتمدهم. وبرأي ابن رشد فإن هذه الطريقة للحصـــول على المعرفة؛ معرفة الحقيقة الشرعية -وإن سلمنا بوجودها- فهي مقتصرة على أصحابها " وإن كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا، والقرآن كله إنما

---

[84] سورة البقرة، الاية288.

[85] سورة الأنفال، الآية 29.

[86] سورة العنكبوت، الآية 69.

هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر[87].

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن رشد لا يلغي من حسابه هذه الطريقة في تحصـــيل المعرفـــة، ولا ينكرها بل يسلم بوجودها، إلا أنه لا يعدها كافية وذلك من وجهين:

الأول: أنها غير عامة فهي خاصة بأصحابها.

ثانيا: أن مقدماتها "إماتة الشهوات" معينة ومساعدة على النظر وليست هي العلة الوحيدة فهـــي كالصحة، لأنها تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا، أعني على العمل لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم[88].

معنى ذلك أن ابن رشد وإن كان يقر بهذه الطريقة، إلا أنه لا يعتد بها لأنها لا تشمل إلا فئة قليلة من الناس" وإنما معرفة العقل هي المعرفة الإنسانية التي تسمو بالعارفين إلى مترلـــة الوصـــول وإدراك الحقائق والماهيات، وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال، وعنده أن البرهان وحـــي إلهـــي ولكن ليس كوحي النبوة؛ إذ كل نبي حكيم وليس كل حكيم معدودا من الأنبياء[89].

اهتم ابن رشد بنقد فكر الغزالي باعتباره فكرا صوفيا لا عقليا، ويكشف ابن رشد في معـــرض نقده للطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلي، إذ أن الطريق الصوفي يعد طريقا فرديا ذاتيا، ومنه لا يمكن إقامة البرهان على أي قول من أقوال الصوفية نظرا لكونها لا تعدو أن تكون نزعات شخصية وجدانية. وبنفس القدر من النقد الموجه للصوفية، وجه ابن رشد نقـــده أيضـــا إلى مناهج المتكلمين معتبرا إياها مناهج جدلية كلامية بحتة، ولم يستثن من ذلك حتى المعتزلة أصـــحاب الترعة العقلية في تاريخ الفكر الإسلامي الكلامي، حيث لا يرى فرقا بينهم وبين الأشاعرة إذ يقول: "وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[90].

وغني عن البيان بأن ابن رشد قد بذل مجهوده للتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن لـــيس علـــى النحو أو النهج الذي فعله الغزالي وذلك بتقديمه النص على العقل وعلى الفهوم والتأويلات المنبثقـــة عنه، في حال التعارض بينهما، إلا أن ابن رشد سلك طريقا جديدا في ذلك عندما دعا إلى وجـــوب

87 مناهج الأدلة، ص 59.

88 المصدر السابق، ص 59- 60.

89 العقاد، الفلسفة الإسلامية، م9، ص 405.

90 مناهج الأدلة، ص 60.

التأويل للنص الديني في حال تعارضه الظاهري مع مقتضيات العقل، فكل ما لا يقبله العقل والبرهان يجب تأويله، وفي هذا إخضاع للدين إلى الفلسفة وليس العكس، ومن ثمة عد ابن رشد بأنه "فيلسوف عقلي؛ بمعنى أنه يجعل للعقل مكانة أسمى من الشرع، وأن محاولته التوفيقية قد تمت علـــى حســـاب العقائد الدينية، وأنها تمثل انتصارا للفلسفة الأرسطية"[91] باعتباره إنما نصب جهوده لهذا الغرض وهو انتصاره للفلسفة في مقابل دحضه ودحره أصحاب الاتجاه الكشفي وعلى رأسهم الغزالي.

ومهما يكن من أمر ما تمثله هذه الدعوة من ابن رشد إلى تجاوز النص عن طريق التأويـــل، وإن كان ابن رشد لا يعطي هذا الحق لعموم الناس ولا للمتكلمين، بل للحكماء والعلماء الراسخين، إلا أن فتح هذا الباب يعد خطيرا إذ من شأنه أن يهدم أصول الشرائع والأديان ويفتح مجالات التأويل في النص الديني لكل ما لا يسيغه العقل أويرضاه المنطق. وبدلا من أن يتطلب من العقل أن ينسجم مع الوحي يحدث العكس لدى ابن رشد، ولذلك عدت هذه الدعوة غريبة وخطيرة، وقد تصدى لها قوم بالرد والرفض.

ومما لا مراء فيه أن في الدين معان ومستويات قد يطالها العقل بفهمـــه وإدراكـــه، وأن هنـــاك مستويات لا يمكن أن يطالها العقل لأنها تقع فوق مستواه، وإنما يمكن إدراكها والتحقق من معانيهـــا عن طريق القلب والوجدان، اللذين نراهما فوق مستوى العقل، والخطاب الديني والأوامر الإلهيـــة لا تتلقى عن طريق العقل وحده بمفهوم ابن رشد، لأن "العقل في القرآن ليس هو العقل الفلسفي كمـــا عناه أرسطو، أو كما عناه ابن رشد"[92].

كما أن للعقل في فهم الدين عن طريق البرهان نصيب ومكان فكذلك للقلب والوجـــدان، لأن القرآن قد خاطب الإنسان بكل مستوياته الإدراكية وأحاسيسه الوجدانية. ومثلما هاجم ابن رشـــد المتصوفة والمتكلمين فإنه هو الآخر لم يخل من النقد " فلم يكن غريبا على ابن سبعين أن يصفه بأنـــه مقلد لأرسطو ومردد له في كثير من أعماله"[93].

وبالجملة فإن محاولة ابن رشد هذه لوضع قانون للتأويل في نطاق بحثه عن التوافق الضروري بين العقل و النقل، لم يتبع فيها طريقة علماء الكلام الذين أخضعوا العقل للدين، و لا طريقة الفلاســـفة الذين أخضعوا الدين للفلسفة، ولكنه سلك نهجا ثالثا جعل فيه النظر العقلي أمرا أوجبه الشرع نفسه،

---

91 الدكتور أحمد محمد جلي، مؤتمر ابن رشد، ج2، الجزائر ، 1983. ص 373.

92 مجدي محمد إبراهيم، إشكالية الاتصال بين ابن رشد والصوفية،تصدير عاطف العراقي ،القاهرة،مكتبة الثقافة الدينية،2001،ص 109.

93 المصدر السابق، ص 103.

كما جعل البراهين العقلية توافق روح الشرع و تعضده بل و تستمد منه بعد تأويلها تأويلا صحيحا.
كما كان ابن رشد بارعا في تقسيمه لأصناف المتلقين حين جعلهم أصنافا ثلاثة :

1- صنف ليس من أهل التأويل، وهم العامة.
2- صنف من أهل التأويل الجدلي، وهم المتكلمون .
3- صنف من أهل التأويل اليقيني و هم الفلاسفة.

و من ثمة جعل ظاهر الشرع للعامة، أما التأويل فهو للخاصة من متكلمين و فلاسفة.

الفصل الثاني

السببية والخلق المستمر

المبحث الأول: الجواهر والأعراض وفكرة الزمن.

المطلب الأول: إشكالية الجواهر والأعراض.

المطلب الثاني: الزمان عند ابن رشد.

المبحث الثاني: السببية وقدم العالم.

المطلب الأول: مفهوم الخلق عند ابن رشد.

المطلب الثانـــي: نظرية الفيض و الصدور.

المطلب الثالث : العلاقة بين العلية وقدم العالم.

المبحث الأول: الجواهر والأعراض وفكرة الزمن.

المطلب الأول: إشكالية الجواهر والأعراض:

تعتبر مقولتي "الجواهر و الأعراض" و مقولة "الزمن" من المقولات الأساسية التي بنى عليها المتكلمون قولهم بحدوث العالم و أصل الفكرة يوناني[94]. لدى ديموقريطس و لوقيدس، وأبي قوروس القائلون بأن العالم مكون من عناصر و ذرات متناهية في الصغر و غير قابلة للقسمة، وقد تلقف علماء الكلام من أشاعرة و غيرهم هذه الفكرة و حاولوا من خلالها إقامة الدليل على حدوث العالم باعتباره مكونا من أجزاء؛ هذه الأجزاء تتميز بتناهيها في الصغر كما تتميز بالحركة و السكون، و هما ليسا من طبيعتها الأصلية، لأنها كجواهر مفردة قاصرة على التآلف و الحركة من تلقاء نفسها، فلابد لها من محرك و مؤلف، وهو الله تعالى الذي أوجدها في زمان .

ويلحق بفكرة الجواهر الفردة فكرة الزمن باعتبارها من المفردات الأساسية في فهم فكرة الابتداء في الخلق؛ و إذا كان الأشاعرة و منهم الغزالي قد ألحقوا الوجود و صيرورته بكافة موجوداته بمفارق للمادة مطلق الفعالية، و هو الله تعالى، فإن ابن رشد متابعا أرسطو لا يختلف معهم في أصل الوجود أو العالم من حيث البدء في الحركة، و لكن مفرق الطريق بين الفريقين يقع على مستويين :

المستوى الأول: وجود المادة، فابن رشد يقر بوجودها أزلية أبدية لم يخلقها خالق و لم يصنعها صانع " ليس يمكن أن يكون لها فاعل "[95]

المستوى الثاني : هو صيرورة المادة و حركيتها التي أرجعها ابن رشد إلى القوة الذاتية المحركة لها، أو الاستعداد في ذات الموجود نفسه لأن يتحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، حيث يقول: "والذي يشتمل عليه اسم القوة أكثر ذلك في الحكمة، و أشهر عند الفلاسفة هو ما كان به الشيء مستعدا لأن يوجد بعد بالفعل [96]"، ويحدد ابن رشد مبادئ فلسفته و رؤيته للوجود بشكل صريح عندما يعتبر القوة خاصية أساسية في مادة الموجود الذي هو في حركية مستمرة من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل ليأخذ شكله النهائي. هذا التحرك الذي يتحدث عنه ابن رشد مشروط بالسببية الذاتية الداخلية أولا، وبالعلاقات السببية بين الموجودات الخارجية المحكومة بالضرورة الطبيعية، "إذ ليس

---

[94] خليل شرف الدين ، في سبيل موسوعة فلسفية ، بيروت ، 1988 ، ص65 ، هامش .

[95] ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد، الدكن، ط1 ، 1947، ص 124

[96] المصدر السابق ص 27

يتحرك هناك المتحرك من أي شيء اتفق إلى أي شيء اتفق؛ بل من شيء محدد إلى شيء محدد" [97]

إن فكرة الجواهر الفردة التي أقام عليها المتكلمون صرح بنائهم لا تقدم و لا تؤخر بالنسبة لابن رشد باعتبار تلاقيه معهم في وجود المادة؛ سواء كانت في صورة ذرية أو جسمية، غير أن ما يفترق عنهم فيه هو الأسباب الذاتية الجوهرية في ذات الموجود نفسه؛ فبينما يجرده المتكلمون من أية خاصية أو قوة استعداد ذاتية، يجعله ابن رشد ذا قوة و استعداد كاملين عبر ما أسماه "الضرورة الطبيعية .

يعتبر ابن رشد الصورة هي التي يتشكل بها الموجود وأنها هي الفعل "الصورة هي الفعـــل" [98] و أنها الوجود المحقق بالفعل من مادة الموجود، وأن السبب الأولي في تشكل الموجود هو حركة مادتـــه؛ فما علاقة الصورة بمادة الموجود؛ أي العرض بالجوهر؟ ذلك ما سنعرفه .

أشار ابن رشد إلى أن المتحرك لا يتحرك اعتباطيا، فالصورة هي السبب الغائي "إليـــه يتحـــرك المستكمل به ليتم وجوده بالاستكمال به "[99] فهو لا يعطي الأولوية في تكون الموجودات للصورة (العرض) بل للمادة. لكن المادة (الجوهر) والعرض (الصورة) متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، و هو ما يتفق فيه مع خصومه المتكلمين؛ إذ يقول في تعريفه للمادة الأولى: "إنه بـــالقوة و الإمكـــان جميع الصور، و أنه لا يتعرى من صورة أصلا"[100] و من هذه الصورة الملازمة للمـــادة مـــن الأزل الزمان، لأن الزمن في مفهوم ابن رشد عرض و هو باق و موجود من الأزل إلى الأبد.

خالف الفلاسفة المسلمون –و معهم ابن رشد– المتكلمين في مسألة "الجواهر الفردة" وفي مفهوم التناهي، واعتبروا الجسم جوهرا قابلا للأبعاد الثلاثة، وقابلا للقسمة، ولكن إلى ما لا نهاية في جهاته الثلاث، ومعنى ذلك أنهم يقولون باللاتناهي والاتصال، لأن القول بغير ذلك يقوض مذهبهم في القول بأزلية المادة، وكذا وجود الزمان قبل خلق العالم.

فالأجسام عندهم جوهر مركب من جوهرين اثنين؛ المادة وفيها القوة الاســـتعدادية "الكامنـــة" والصورة التي لا تقبل القسمة إلى ما لا نهاية. أما عند المتكلمين فالجوهر الفرد هو مادة مجردة عن أية قوة وكذلك صورتها، لأن العالم إذا كان حادثا لحدوث جواهره وأعراضه، فلماذا وجد في وقت دون

---

[97] ابن رشد ، تلخيص السماء و العالم ، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الدكن ، ط 1 ،1947 ، ص 67.

[98] تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص 66 .

[99] ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، تقديم و تحقيق موريس بويج ، بيروت ،1952 ، ص 186 .

[100] ابن رشد ، تلخيص السماع الطبيعي ، رسائل ،ابن رشد ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ،، حيدر آباد ، الدكن ، ط 1 ،1947 ، ص9-10 .

وقت؛ إذ ليس ثمة مرجح لزمان دون زمان ؟

يقول ابن رشد في معرض نقده للأشاعرة: " ووضعوا أن العالم محدث، قيل لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا: إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص، هو الوقت الذي وجد فيه"[101]، يرد ابن رشد على ذلك بأن الإرادة إذا كانت قديمة والفعل حادثا، وأن الإرادة شرط في الفعل فكيف تعلق القديم بالحادث دون واسطة؟ إذ الإرادة التي تتقدم الفعل وتتعلق به في وقت معين لابد وأن يحدث فيها في وقت الإيجاد عزم عليه، وإلا لما كان وجوده في هذا الوقت أولى من غيره "وذلك لأن الإرادة هي سبب الفعل في المريد"[102].

إن الجدال الذي يدور حول هذه المسألة يتعلق أساسا: " بقدم العالم من عدمه"، كما يتعلق من جهة ثانية بموضوع "السببية والخلق المتواصل"، وذلك من حيث الترابط الموضوعي بينها، فالمتكلمون عندما قالوا بفكرة الجواهر و الأعراض وأنها لا تنفك عن بعضها، ولأن الأعراض حادثة وجب أن يكون ما لا ينفك عن الحادث حادثا بالضرورة، وهي مقدمات أساسية في إثبات نظرية الخلق للكون والعالم من العدم من قبله سبحانه، بينما يعمد ابن رشد إلى دحض هذه المقولات، ويجعل هذه المسلمات محل شك وأنها غير صحيحة بالمرة لأن" الجواهر إذا كان المقصود بها الأجسام القائمة بذاتها فذلك صحيح، وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا يتجزأ، أي الجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير لأن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه"[103] وهو أمر افتراضي بحت كما يراه ابن رشد.

أما قولهم: "إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها"[104] ويقدم ابن رشد دليله على هذا التشكيك كما يلي:"إن الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه؛ وذلك أن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان"[105] كذلك الأمر في المكان: "فإن المكان الذي يكون فيه العالم إذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضا"[106].

يرى ابن رشد أن الأدلة التي اعتمدها الأشاعرة في حدوث العالم انطلاقا من نظرية الجواهر

---

101 مناهج الأدلة، دار الأفاق الجديدة بيروت ، ط1، 1982، ص106-107.

102 مناهج الأدلة، ص:108.

103 مناهج الأدلة، ص:50.

104 مناهج الأدلة، ص:51.

105 مناهج الأدلة، ص:52.

106 مناهج الأدلة، ص:52.

والأعراض هي أدلة خطابية، كما يراها ابن رشد مبنية على قياس الغائب على الشاهد. أما المقدمة الثالثة التي وضعوها وهي: "ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"[107] فهي مقدمة مشتركة بالاسم لأنها تفهم على معنيين: "أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه"[108] لأن الجسم الواحد يمكن أن تعتريه وتتعاقب عليه أعراض غير متناهية.

وبالجملة فإن سعي ابن رشد لدحض مقولات "الجواهر والأعراض" وكذا القدم والحدوث إنما كان لغلبة الترعة العقلية الأرسطية على فلسفته في هذا المقام. وقد كانت مجادلاته وردوده على المتكلمين في هذا السياق تهدف إلى شيء واحد وهو عدم استساغته لفكرة الخلق من العدم، وليس أوضح في بيان هذا الموقف من قوله: "إذا قيل إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه خلق من غير شيء، وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور"[109]

ففي فلسفة ابن رشد هناك تلازم وجودي بين الجواهر و الأعراض التي تتكون منها الأجسام؛ أجسام وذوات العالم المادي، فالمادة لا تتعرى عن الصورة و الأعراض لا تفارق الجواهر، والفصل بينهما فصل في العقل فقط لأن الصورة هي أسلوب تمظهر الجواهر بواسطة التغير والحركة وأن الحركة هي صورة كمالية أو جمالية، وأن هذه الإمكانية في التشكل هي أزلية أبدية بقدم وأزلية المادة التي كانت تحتويها.

وإذا ففكرة الجواهر والأعراض التي اعتمدها المتكلمون في إثبات حدوث العالم هي نفسها التي أقام عليها ابن رشد أدلته في أزلية العالم و أبديته، ومن خلالها قدم رؤيته لصيرورة العالم و حركيته الدءوبة و حدوثه المستمر على النحو الذي أوضحناه، كما آمن به ابن رشد و دافع عنه، وهو ما سنعرض له بالتفصيل في الخلق المستمر عند ابن رشد، وقبل ذلك ينبغي توضيح مفهوم الزمان عند ابن رشد .

---

107 مناهج الأدلة، ص:53.

108 مناهج الأدلة، ص53.

109 مناهج الأدلة، ص107.

المطلب الثاني: الزمـــان عند ابـــن رشـــد:

الزمان مقولة يختلط فيها الفيزيقي بالميتافيزيقي، وتعتريها النسبية، فقد ربط ابن رشد مقولة الزمان بمقولة المكان أو مقولة "الكم"، لأن الكم يمكن تقسيمه إلى متصل ومنفصل، ويرتبط مفهوم الزمـــان لدى الفلاسفة والمتكلمين على السواء بمقولات: علاقة العلة بالمعلول من حيث التقـــدم و المصـــاحبة والتأخر، وبمقولة زمان الخلق الأول أي علاقة الموجودات بموجدها زمنيا، وبمسألة الجواهر والأعراض وعلاقة التعاقب بين الأعراض بالزمن، ومفهوم الأزلية والأبدية، فعند الحديث عن الزمن لـــدى ابـــن رشد فنحن أمام فيض من المصطلحات الفلسفية هي مكونات أو محددات لفهم مقولة الـــزمن كمـــا تصورها ابن رشد .

ينطلق فهم ابن رشد للزمن من مفهومي "التقدم والتأخر" وهما مفهومان يقومان أساســـا علـــى النسبية، فكلما أردنا تحديد زمان شيء أو فعل، وتلفظنا كلمتي قبل وبعد فنحن أمام نسبة لهذا القبل والبعد إلى شيء آخر، وإذا فالقبلية والبعدية والمصاحبة أو الملازمة هي محور الحديث عن الزمن.

فابن رشد في تلخيص "المقولات" لأرسطو يقول: "ويقال إن شيئا يتقدم شيئا على أربعة أنحـــاء؛ أولها وأشهرها المتقدم بالزمان، بمنزلة ما نقول إن هذا أسن من غيره، وأعتق من غيره.

والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي إذا وجد المتأخر وجد هو، وإذا ارتفع هو ارتفع المتأخر، وليس بمكافئ له في الوجود –أعني أنه إذا وجد المتقدم وجد المتأخر– بل متى ارتفع المتقدم ارتفع المتـــأخر، والعكس ليس صحيحا"[110]، والذي يعنينا من إيراد هذا النص هو معنى التقدم بالزمن أو التأخر به أو المصاحبة وهو ما عبر عنه ابن رشد بـــ"القول في معنى معا" ومما يقال في هذا المعنى علـــى وجهـــين: "أعرفها والمقول فيها بإطلاق هما الشيئان اللذان يكون لكونهما في زمان واحد، فإنهما مـــا لم يكـــن أحدهما متقدما للثاني بالزمان قيل إنهما معا"[111]، وهذا الفهم الذي ساقه ابن رشد هو فهم النـــاس جميعا، وهو الزمن الطبيعي أو الميكانيكي، فما هي فلسفة الزمن في مفهوم ابن رشد؟

لا يمكن فهم الزمن عند ابن رشد إلا بالمتقابلات(الأضداد) كالأبدية والأزلية والوجود والعـــدم والكون والفساد والحركة والسكون، فحركة الكون والحياة من أزل إلى أبد تستغرق زمانا، وتحـــول الأشياء من وجود إلى عدم ومن كون إلى فساد كل ذلك يستغرق زمنا، فالزمن بهذا المعنى هو وعـــاء لحدوث حوادث وتقلبات الكون والحياة.

---

[110] ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ، مركز البحوث الأمريكي، تحقيق الدكتور محمود قاسم، بدون طبعة، 1980، ج2، ص:104.

[111] المصدر السابق، ص: 148.

وفي رأي ابن رشد فإن كل هذه التبدلات التي تطرأ عن الأشياء المتضادة يحتويها ويعتريها الزمن، فإذا كنا نعقل "الموجود" ونقدر له زمنا حين وجوده فإن "عدمية المعدوم" بعد أن كان موجودا أو قبل وجوده يمكن أن تند عن التتبع والقياس من جهة الزمن، فلذلك عمد ابن رشد إلى تبني رأي المعتزلة* في اعتبار "المعدوم" ذاتا، فيقول: "أعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة، أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتا ما في نفسه، فإن العدم ذات ما"[112].

ولما كان العدم يضاد الوجود ويخلفه، والوجود نفسه كجنس والعدم نفسه كجنس لا يمكن أن يخلف أحدهما الآخر "وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما، وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود"[113]، لأن العدم لا يتصف بالتكون والتغير، ولا الشيء الكائن بالفعل أيضا يتصف بذلك، لأن الكائن حال كونه موجودا بالفعل ارتفع عنه وصف الكون والتغير والإمكان، فقد خرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن هنا وفي تتبعنا لمعنى الزمن في فلسفة ابن رشد كأننا بإزاء الحديث عن ثلاثة مفاهيم أو أقسام للزمن:

1- المفهوم الأول: وهو الطبيعي المتعارف عليه بين الناس وينطبق على الأشياء الموجودة والمحسوسة وهو ما يمكن أن يقاس على المكان أو تسميته بالزمان الميكانيكي وهو يصدق على الأشياء حال كونها موجودة بالفعل.

2- المفهوم الثاني للزمن هو ما يتعلق بالمعدوم أو الموجود بالقوة، فحال كونه كذلك لا يسري عليه الزمن الطبيعي الميكانيكي لأنه لا يمكن قياسه آليا، إلا أن زمن وجوده في رحم العدم والإمكان هو زمن، لا نعرف له بداية ولكن نعرف له نهاية، لأنه ينتهي حال كونه قد تحول (أي الشيء) إلى وجوده بالفعل، وهما من طبيعتين مختلفتين ولا ريب، ولذلك يقول ابن رشد: "ولسنا نقدر أيضا أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل؛ أعني أي من طبيعة الموجود بالفعل، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود، وذلك أن التكون هو من معدوم لا من موجود"[114] هذا التمايز في الطبيعة التي للشيء حال كونه موجودا أو معدوما يستتبع بالضرورة تميزا للزمن من حيث طبيعته كذلك.

---

* يمكن أن نفهم شيئية المعدوم عند المعتزلة من خلال قوله تعالى:" إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ(40)"النحل الآية 40، أو قوله تعالى:" إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ(82)" يس الآية82

112 تهافت التهافت، ص:100-101.

113 نفس المصدر،ص:101.

114 نفس المصدر،ص:101.

إلا أنه وكما يرى ابن رشد فإن الزمن هو ما تعلق بالشيء حال كونه موجودا بالفعل، ولا يتعرى من الوجود الفعلي: "أعني لا تتعرى من الوجود، وإنما تنتقل من وجود إلى وجود كانتقال النطفة مثلا إلى الدم، وانتقال الدم إلى الأعضاء التي إلى الجنين"[115] .

إن ابن رشد ينفي حدوث العالم بالزمان، و يثبت تلازم المادة و الحركة و الزمان منذ القدم، لأن الحركة هي "كمال المتحرك بما هو متحرك"[116] أي أنها إضافة ايجابية و هي صفة أساسية في ذات المادة، و ما الزمان إلا مقدار الحركة و مقياسها و هو يمتاز بوجود موضوعي أزلا و أبدا.

2- أما الزمن الثالث الذي يتحدث عنه ابن رشد فهو المتعلق بالأشياء الموجودة بذاتها، وزمن الموجود بذاته صنف آخر من الزمن لا هو بزمن الموجود بالفعل، ولا بزمن المعدوم، لأن الموجود بذاته لو تعرى من الوجود وغابت عنه جميع الأعراض التي يمكن أن تعتريه و لم يكن معدوما صار موجودا بذاته، والموجود بذاته لا يكون منه كون، "وهذا الذي لا يكون منه كون هي التي يسمونها (أي الفلاسفة) بالهيولي، وهي علة الكون والفساد، وكل موجود يتعرى عن هذه الطبيعة، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد"[117].

فهذه إذا طبيعة ثالثة لموجود غير متصف بالكون ولا بالفساد وهذا الذي لا يوصف بالعدم ولا بالكون والفساد لا يسري عليه الزمن بالمفهوم الميكانيكي، فالزمن في مفهوم ابن رشد له ثلاثة مستويات:

1- مرحلة الزمن "الهيولي"، أو ما يمكن تسميته بالزمن السرمدي، وهو الذي يتعلق بالمادة حال كونها منزهة عن الكون و الفساد.

2- مرحلة زمن المعدوم: وهي حالة وسطى.

3- مرحلة الزمن الوجودي الطبيعي: وهو الذي للأشياء الموجودة بالفعل.

ويتضح من حديث ابن رشد عن الهيولي وتنزيهه عن الكون والفساد وعن العدمية أنه يتحدث عن شيء خارج الزمن، وتلك الصفة هي من متعلقات ومتطلبات الذات الإلهية، لأنه في نظر العقائد الإيمانية فإن الله وحده هو غير المشمول بالزمان والمكان لأنه تعالى هو خالقهما وخالق كل شيء.

إن البحث في ابتدائية وانتهائية الزمان لا شك يرتبط ببدء العالم وانتهائه؛ أي أزليته وأبديته، ففي المفهوم الديني للزمان أنه بدأ مع حركة الكواكب والأفلاك وينتهي بانتهائها لقوله تعالى: "**مَا دَامَتْ**

---

115 نفس المصدر،ص:101.

116 تلخيص السماع الطبيعي ، ط 1 ، ص 24 .

117 تهافت التهافت، ص:101.

السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ"[118] لأن السؤال عن تقدم الزمان للمادة هو السؤال نفسه عن تقدم المادة نفسها، ويأخذ ابن رشد برأي الفلاسفة حول أزلية المادة، وأنها لما كانت لا بداية لها فلا نهاية للعالم بالأحرى ومن ثمة فلا نهاية للزمن في امتداداته المستقبلية، لأن انعدام التناهي في الماضي يقتضي عدم التناهي مستقبلا و ضرورة.

فعند الفلاسفة لم يكن هناك زمان قبل وجود العالم، لأنه لا قبل له "لأن كل مانقضى فقد ابتدأ، وما لم يبتدئ فلا ينقضي"[119] وكل ما له أول فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له.

وفي رده على الغزالي القائل بأن بعض الحركات التي للأفلاك، بعضها أسرع من بعض، وأنها جملة مركبة من آحاد قال: "لا دخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل، لأن ما في القوة في حكم المعدوم"[120] وما كان في حكم المعدوم فلا حركة له، وما لا حركة له فلا زمن عنده لأنه "لا يقع في أنفسنا معنى المدة تماما إلا بتعيين الحركة وذلك بتمييز المتقدم و المتأخر، فنحن لا نجزم بمعنى الزمان إلا حين يكون عندنا إدراك متميز للمتقدم والمتأخر في الحركة... فالزمان ليس من الحركة إلا على جهة أن الحركة يمكن تقديرها عدديا"[121] فكما أنه لا يوجد أسباب لا نهاية لها فكذلك لا توجد حركة لا نهاية لها في الماضي، ومن ثمة فقد اهتدى الفلاسفة ومنهم ابن رشد إلى وضع حد لبداية الزمان وجعلوه مرتبطا بأول حركة، ومن ثمة سموا "الله" بالمحرك الأول والعلة الأولى، لكن على نحو مخصوص من التأثير وفي ذلك يقول ابن رشد "وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها، كما تجوزه الدهرية، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب، ومتحرك من غير محرك، لكن القوم كما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم ألا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده"[122].

وإذا كان العالم قديما بالذات و الزمان و أنه في صيرورة مستمرة محكومة بالسببية الموضوعية و الطبيعية على جهة الضرورة من ذات المادة المتحركة، و بفعل العلاقة السببية بين الموجودات بعضها مع بعض، فإن ذلك أمر يمكن تفهمه، لكن الصعوبة تظل قائمة بين العالم المادي واللامادي أي – الله– و كيف يفعل اللامادي في المادي و ما علاقة ذلك الزمن ؟

---

[118] سورة هود، الآية107.

[119] تهافت التهافت، ص56.

[120] نفس المصدر، ص 57.

[121] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، الطبعة الخامسة، 1993 ، دار المعارف، القاهرة، ص 165هامش.

[122] تهافت التهافت، ص: 55-56.

إذا كان العالم ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وأن هذا الغير هو الفاعل (المفارق) و هو واجب الوجود بذاته، وهو لا يقوم مقام العلة الطبيعية الموضوعية بل هو مفارق لها تمام المفارقة، فكيف إذا يحدث التأثير ؟

يرى ابن رشد استحالة صدور حادث بغير سبب موجب، كما يرى استحالة تأخر وجود موجود عن وجود موجب قد تمت شرائط و أسباب إيجاده. و أن تأخره بهذه الحالة محال، فإذا وجدت العلة وجد المعلول ضرورة؛ وكون العلة قديمة أزلية إذا فالمعلول -العالم- قديم أزلي وكذلك الزمن باعتبار أنه لا يمكن تصور وجود بلا زمن. ونلاحظ في هذا المقام أن هناك تناقضا لدى ابن رشد في تشخيص و تلخيص مسألة الزمن؛ فهو من جهة يربط قدمه بقدم المادة الأولى (الهيولي) ويرى أن له امتدادا إلى الأزل، معللا ذلك بأزلية المادة الأولى، ولكنه في المقابل يرفض قياس الأنّاة الزمنية بالنقاط المكانية عندما يناقش الغزالي في ربطه الزمان بالمكان فيقول "واجب إن كان ههنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان، ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها -أي حركة كانت- لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة. فهذا يُفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العظم"[123]
.

فالزمان عند ابن رشد يبدأ مع المبدأ الأول، ولا يوجد زمان يفصل الله عن وجود العالم، إذ كانت المادة أزلية وكذلك الزمان، فأي فرق يمكن أن ندركه بين الله و العالم المادي؟ هنا يجد ابن رشد حلا في القول بالتقدم الشرفي للإله على المادة الأولى، و هو الحل الذي وجده لقضية الزمان في البدء وفق منهجه التوفيقي العام. ففي معرض رده على الغزالي بشأن إثبات الإرادة لله تعالى يقول: "أمّا قوله[أي الغزالي] عن الفلاسفة، إنهم يرون أنّ ما يصدر عن الباري تعالى يصدر عن طريق الطبع، فقول باطل عليهم، والذي يرونه في الحقيقة أنّ صدور الموجودات عنه، هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية، فإن كلتا الجهتين يلحقهما النقصان، إذ قام البرهان على أنّه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه صدوراً طبيعياً، ولا صدوراً إرادياً على نحو مفهوم الإرادة ههنا (أي بين الناس)، فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة، ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه وتعالى، والبرهان على أنّه مريد أنّه عالم بالضدّين، فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط، لفعل الضدين معاً، وذلك مستحيل، فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار"[124]، وهنا يظهر تأويله لنظرية الفيض حتى

---

[123] تهافت التهافت ، ص 87.

[124] نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ط3، مطابع المكتب الإسلامي، بيروت:1968، ص98.

تقترب قليلا من نصوص القرآن الصريحة كما في قوله تعالى: "**إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَــا يُرِيــدُ**(1)"[125]، وقوله تعالى: "**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ**"[126] .

وردا على المقولات الدينية "كان الله ولا شيء معه" أي لا مادة ولا زمان ولا مكان فإن ابــن رشد ينفي وجود الخلاء لا في المادة ولا في الزمان، لأن الجهة التي ننفي على أساسها وجود خلاء قبل وجود العالم من ناحية المكان هي نفس الجهة التي ننفي منها وجود خلاء من ناحية الزمن، وهكـــذا ترتد فكرة ابتداء الزمان أو عدم ابتدائه لتكون مساوقة لمعنى الأزل نفسه.

والأزل الذي يعنيه ابن رشد هو أزل يرتبط فيه وجود المادة الأصلية "الهيولي" بوجود الخالق نفسه "لأن الأزلية –في منظور ابن رشد– لا ينبغي أن تقودنا إلى القول بأن الله خلق الكون من العدم، لأن فعل الله لا يمكن أن يتعلق بالعدم"[127] .

ومن جهتنا فإننا نرى أن مسألة الزمن والقدم والحدوث إذا أخذت على صعيد العقل وحده فإن مسوغات القول بأزلية الزمن وحدوثه واحدة وأدلتها متكافئة، فإذا كان الحدوث الأزلي يفرضه القول بمنطق العلية الصارم، باعتبار المبدأ الأول في حد ذاته علة تامة، فإن القول بابتداء الحدوث لا يحيلــه العقل، فلكل من الفرضيتين المبررات التي تسنده.

أما مبرر الابتداء؛ أي ابتداء الحدوث فهو في نظرنا يقوم على قاعدة دينية ولكنها مبررة عقـــلا، والتي مؤداها أن الله سبحانه " **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**(23)"[128]، ومعتمدها المنطقي هو أن العقل الإنساني لم يكن موجودا يوم خلق الله السموات والأرض، ولا يوم خلق الإنسان نفسه، وليس له من الإمكانات والأدوات ما يبرر به خوضه في هذه المتاهات، وقد قال الوحي فيها كلمته: "مَـــا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ"[129]، ومن ثمة فنحن نؤيد من يـــذهب إلى "أن أدلة أرسطو على القدم والأدلة المعارضة لها على الحدوث هي متعادلة القوة... وأن العقل قاصر عـــن البرهنة على أحد الطرفين دون الآخر؛ وأن الوحي وحده يحسم المشكلة"[130] وذلك باعتبار المســألة من المسائل الجدلية وليست البرهانية.

---

125 سورة المائدة، الآية1.

126 سورة القصص، الآية 68.

127 عبد الرزاق قسوم ، مفهوم الزمن في فلسفة ابن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1986 بدون طبعة، ص:93.

128 سورة الأنبياء، الآية23.

129 سورة الكهف، الآية51.

130 يحي محمد ، الفلسفة والعرفان، ص:181.

وهكذا نجد أن ابن رشد قد سار في فلك الفلاسفة متابعا لهم غير آبه بالجانب الآخر الذي عالج المسألة في إطار ما تقرره النصوص الدينية. وهي في نظرنا العثرة التي نحسب أن ابن رشد وقع فيها، وذلك حين انبرى للدفاع عن الفلاسفة في عدم تصورهم الخلق من العدم، وعدم تصوّر أية عدمية للزمان، وبأنّه لا زمان قبل خلق العالم.

ولما كان العالم بأسره -كما يرى ابن رشد- أزليا فما هي العلاقة الزمنية بين الوجود المادي الأزلي، و الوجود المادي الحادث؟

يرى ابن رشد أن العالم المادي قديم منذ الأزل، و هو في صيرورة لا نهائية و حدوث مستمر وأن الوجود المادي متحرك و حركته متلازمة معه والزمن جزء من تلك الحركة، وأن منبع هذه الحركة هو التلازم الوجودي بين المادة والحركة، وأنه لا وجود لموجود مادي بلا حركة، كما أنه لا وجود لحركة بلا مادة. وبذلك فصل ابن رشد بين الوجود "اللامتحرك" و الوجود "المتحرك"؛ فالأول شأنه أنه لا يقبل الحركة ولا يحويه مكان ولا زمان وليس بجسم و لا تجري عليه التغيرات التي في المادة "فما شأنه أن لا يقبل الحركة ... فليس جسما طبيعيا، ولا فيه مبدأ تغير أصلا"[131] .

وبعد أن حدد الحركة في الموجودات المادية بين أشكالها فقال : "نجدها في الأين، و هي المسماة نقلة، و في الكيف و هي المسماة استحالة، و في الكم و هي المسماة نموا ونقصا، ولنتزل هاهنا أيضا أن المسمى في الجوهر كونا و فسادا و حركة"[132] وبذلك صنف ابن رشد أشكال الحركة من خلال رؤيته للزم؛ بحيث يكون العالم وحدة مادية مترابطة سببيا وموضوعيا وهو ما سنعالجه في المبحث الموالي.

---

131 تلخيص السماء و العالم ، ص 28 .

132 تلخيص السماع الطبيعي ،ص12.

المبحث الثانـــي: السببية وقدم العالم.

لدى الأشاعرة لا يلزم ضرورة أن يكون هناك بين أجزاء الكون وأحداثه علائق وروابط ضرورية، لأن الضرورة هنا تنافي الإرادة والاختيار من قبل الخالق الذي بإمكانه –لو أراد– أن يخلق هذا العالم على أية صورة يشاء غير التي هو عليها الآن بمحض إرادته وبموجب قدرته.

أما فلسفة ابن رشد في هذا المجال فإنها تناقض تماما فلسفة المتكلمين المتقدمة، فقد انشـــغل ابـــن رشد بالبحث في أصل الكائنات، وقد قامت نظريته بالأساس على نفي العدمية عن المـــادة ابتـــداء وإثبات الأزلية لها، لا في شكلها الحالي الذي يكون العالم، ولكن بشكل آخر، كما أنها لا نهاية لهـــا و لم تسبق بزمن. فما علاقة هذا القدم الذي يتحدث عنه بالسببية الطبيعية ؟

المطلب الأول : مفهوم الخلق عند ابن رشد:

منذ البداية يحدد ابن رشد الإطار أو الرواق الذي يتحرك فيه، فهو ليس رواق المتكلمين الـــذين يقولون بالخلق من العدم، ولا رواق الدهريين الذين يقولون بوجود العالم على ما هو عليه منذ القدم مع نفيهم العلة الأولى، وإنما هو رواق الفلاسفة الذين يتوسطون بين هؤلاء وهؤلاء، وهـــو الموقـــف الذي يتبناه ابن رشد مع بعض الإضافات والتأصيلات التي يستند فيها إلى القرآن الكريـــم، ويلخص ذلك في النص الآتي: "ومذهب الناس في الأجناس ثلاثة مذاهب: مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد من قبل أنه متناهي الأشخاص، ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هي أزلية أي لا أول لها ولا آخر، من قبل أن يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهيين. وهؤلاء قسمان: قسم قالوا: إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد، وإلا لحقها لتعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له، وهم الفلاسفة. وقوم اعتقدوا أن وجود أشخاصها غير متناهيـــة كاف في كونها أزلية، وهم الدهرية...فجملة الاختلاف هو راجع إلى هذه الثلاثة الأصول في كـــون العالم أزليا أو غير أزلي. وهل له فاعل أو لا فاعل له. وقول المتكلمين ومن يقـــول بحـــدوث العـــالم طرف، وقول الدهرية طرف آخر، وقول الفلاسفة متوسط بينهما"[133].

وحيث أن الفلسفة اليونانية لا تميل في جملتها إلى الاعتقاد بـــ"الخلـــق" حســـب الاصـــطلاح الكلامي –أي الخلق من العدم– وأن معنى الخلق في تلك الفلسفة هو جمع عناصر الكـــون "العـــالم"

---

[133] تهافت التهافت، ص 197.

الأزلية وتركيبها كما نجد ذلك بوضوح عند أفلاطون مثلا، فإن ابن رشد لم يجد مناصا من تأكيـــد مقولة "قدم العالم" في كل كتبه ما عدا "الضميمة". وهكذا نجد أن لفظتي "التركيب" و "الإيجـــاد" كأنهما مترادفتان وقد يعبر عنهما ابن رشد بـــ"الصنع"، ويسمي الله تعـــالى "صـــانعا"[134]، إذ أن الصانع هو من يقوم بتوليف الأشياء وتركيبها من أجزائها بعضها إلى بعض، وذلك ما يتفـــق مـــع نظريته في أزلية المادة، التي تم منها تركيب العالم وصنعه بصفته الحالية التي هو عليها كما نحياه ونراه وذلك إذ يقول: "لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق الأول في ذلك إلى ما لا يجوز نســـبته إلى الصـــناع المخلوقين إلا على جهة ألزم لهم"[135] وقوله: "نعود بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الأول"[136]

ومهما حاول ابن رشد أن يفرق بين لفظتي التركيب والوجود فإن مؤداهما واحد، من جهة النظر

---

[134] لفظ الصنع في القرآن الكريم لا يستفاد منه إلا هذا المعنى، وهو التوليف والتركيب إذا أطلق أو نسب إلى البشركما في قوله تعالى: "ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه، وما كانوا يعرشون"[الأعراف: 137] وقوله تعالى: "إن ما صنعوا كيد ساحر، ولا يفلح الساحر حيث أتى"[طه: 69] والمقصود بما صنعوا هنا في الآية هو العجل الذي ركبه لهم السامري من الذهب والحلي التي جمعها منهم، وكما في قوله تعالى: "واصنع الفلك بأعيننا ووحينا، ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون"[هود: 37].

أما إذا ورد لفظ الصنع بكل مشتقاته منسوبا إلى الله تعالى فيراد به معان أخرى، كالتنشئة والتكوين كما في قوله تعالى: "ولتصنع على عيني"[طه: 39]، أو يراد به منتهى الإتقان وهو مستوًى ثان بعد الخلق من العدم كما في قوله تعالى: "وترى الجبال تحسبها جامدة، وهي تمر مر السحاب، صنع الله التي أتقن كل شيء"[النمل: 88] فتعلق المصدر هنا الذي هو "صنع"بلفظ الجلالة مضافا إليه ليس للدلالة على أصل الخلق والإنشاء من العدم، وإنما على مستوى أخر من التعلق الذي هو الإتقان، وهي ناحية جمالية بحتة التي تفسرها جملة (تحسبها جامدة، وهي تمر مر السحاب) وليس التعلق الذي بلفظ الصنع هنا هو لأصل الخلق، وإنما لتمام الإتقان في التركيب؛ أي ليست الإشارة هنا إلى أصل المادة وطبيعة وجودها بل إلى طور آخر من أطوار التكوين والإبداع في المصنوع.

ويمكن القول إن بين لفظي "الخلق"و"الصنع" عموما وخصوصا، فلفظ الخلق أعم ولفظ الصنع أخص، وليس العكس، ومن منظور القرآن الكريم وفي منطق البشر فإن الخلق أصعب من الصنع وهو من اختصاص الباري سبحانه لأنه يعني الإيجاد من لاشيء بينما الصنع هو إعادة تركيب وتطوير قال تعالى: "الله يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه"[الروم: 27]أي أن إعادة تركيب الأشياء بعد اندثارها –مع وجود مادتها الأصلية– هو أسهل بالنسبة إلى منطقنا، أما بالنسبة إلى الله فالكل سواء.

وعليه فإن من يقدر على الخلق قادر على الصنع والعكس ليس صحيحا، لأن الصنع أقل خطورة، وليس كل صانع خالق أو يستحق هذه الصفة، ومن ثمة لم يرد لفظ الخلق –فيما نعلم– منسوبا إلى الإنسان إلا في حالة عيسى عليه السلام مقرونا بنسبته إلى الله بإذنه كما في قوله تعالى : "وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني، فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني"[المائدة: 110] وذلك في حالة المعجزة التي هي من الله وبقدرته ابتداء وانتهاء مع تأكيد القرآن عن طريق التكرار لكلمة "بإذني".

ونؤكد مرة أخرى على أن هناك فرقا أساسيا في نسبة الصنع إلى الله، ونسبته إلى الإنسان، فأي صنع أتقن وأتم من أن ترى –رأي العين– الأشياء ساكنة جامدة راسية في أماكنها، ولكنها في واقع الحال (تمر مر السحاب) فسبحان الخالق المبدع، فالخلق والاختراع مستوى سابق للصنع والتركيب على هيأة مخصوصة، وكلا هما من فعل الله الواحد الأحد، قال تعالى: "الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدي "[طه: 50]

[135] التهافت، ص 268.

[136] المصدر نفسه، ص 269.

إلى أن أحدهما متقدم على الآخر فحسب، وأن الله عنده ليس علة خالقة موجدة من العدم، بل هـــو علة تركيبية ينحصر دورها في تركيب الأجزاء بعضها إلى بعض على أنساق مختلفـــة. فالتركيـــب في اعتبار ابن رشد أمر زائد على الوجود لأنه مرحلة متطورة، أو هو وجود بالفعل بينما الوجود مـــن حيث هو وجود مجرد عن الصفة الزائدة هو وجود بالقوة.

ويشبه أن تكون نظرية ابن رشد في الوجود والتركيب، أي الانتقال من الوجـــود بـــالقوة إلى الوجود بالفعل، شبيهة بمذهب أرسطو في قوله با لمحرك الأول، حيث يعتبر الله بموجب هذه النظـــرة "علة تحريكية" وفي ذلك يقول: "والتركيب ليس هو مثل الوجود، لأن التركيب هو مثل التحريـــك، أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي هي قابلة للتركيب، والوجود هو صفة هي الـــذات بعينها (ذات الموجود ومادة جنسه الأصلية) ومن قال غير هذا فقد أخطأ... وأيضا: "إن كان الأمـــر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود، فلقائل أن يقول: إن كان يوجد مركب من ذاتـــه فسيوجد متحرك من ذاته، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأن وجود المعـــدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك"[137].

وانسجاما من ابن رشد مع نفسه في محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة بإخضاع الأخيرة للأولى فقد تبنى مبدئيا مذهب أرسطو في الخلق ثم راح يلتمس له الأدلة من النصوص القرآنية معتقدا أن ذلك هو الطريق الوسط في حل هذه الإشكالية. وينطلق البرهان الذي يراه من التسليم بقدم العناصر المادية الأولية للعالم، وأن صورها حادثة بعد ذلك بفعل التركيب والتوليف بين أجزائها، الأمر الذي يصـــير بموجبه العالم بحســـب هذه النظرة "محدثا أزليا"[138] في الوقت نفسه. وبرأي ابن رشد فإن الفلاسفة بقولهم بقدم العالم هم أقرب إلى نصوص القرآن وظواهرها أما المتكلمون من الأشاعرة فهم يبتعدون عن ظواهر نصوص القرآن، وليس لهم أي دليل يعضد قولهم، محاولا التهوين من شأن الخلافات المثارة في هذا الاتجاه، معتبرا ذلك الخلاف راجعا إلى التسمية فحسب فيقول "وأما مسألة قـــدم العـــالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها -عندي- بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين- يكـــاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء"[139] كما يرى "بـــأن المـــذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هـــذا، يجـــب أن

137 المصدر السابق، ص 223.

138 فصل المقال ، ص25 .

139 المصدر السابق، ص 24.

تكون في الغاية من التباعد"[140]. وإذا لم يكن ما حصل من خلاف حول نشوء العالم، وتفرق الناس بين مثبت لأزليته وناف لها خلافا، فأي خلاف بعد هذا يمكن أن يسمى خلافا أو تباعدا. إنه لموقف غريب حقا هذا الذي يذهب إليه ابن رشد عندما يهون من شأن هذا الخلاف الذي يمس أصول العقائد و المفاهيم الأولية حول المادة والكون، ولو كان الأمر كما صوره ابن رشد لما حرص القرآن على إثارة هذه الإشكالية منبها على أهميتها قال تعالى: " **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ(35)أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا يُوقِنُونَ(36)**"[141].

ونحن في تتبعنا لفلسفة ابن رشد وموقفه من هذه المسألة وجدناه ينفي حصول العالم من نفسه، كما ينفي حصوله عن طريق الاتفاق، وذلك ما قاله في مناهج الأدلة "اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه"[142]، والكون لم يوجد عن الاتفاق ولا وجد من نفسه، فيعني ذلك أنه موجود بعلة هي الله، ولكن على أية كيفية وبأية طريقة وهل وجد عن عدم مطلق أم من مادة أولية أزلية كما يرى ابن رشد ذلك؟ وطبيعي أن ندرك أن ابن رشد لا يقول بإيجاد الكون من العدم، أي من اللاشيء، بل الخلق الذي يعنيه هو تحويله من حال إلى حال ومن صورة إلى أخرى عن طريق التحريك والتركيب، وذلك ما يتضح من خلال النص الآتي الذي يرى من خلاله بأن جل آراء المتكلمين، وبعض الفلاسفة "ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود و الزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: " **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**"[143] يقضي بظاهره أن وجود قبل هذا الوجود؛ وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان؛ أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى: " **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ**"[144] يقتضي أيضا بظاهره وجودا ثانيا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: " **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ** "[145] يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء"[146].

---

140 المصدر السابق، ص 25.

141 سورة الطور الآية:35،36.

142 مناهج الأدلة ص 96.

143 سورة هود، الآية 7.

144 سورة إبراهيم، الآية48.

145 سورة فصلت، الآية11.

146 فصل المقال، ص 25.

وهي محاولة غير موفقة من ابن رشد للتوفيق بين آراء المتكلمين والفلاسفة لغرض إبـــراز طريـــق وسطي لا يقول بالحدوث ولا بالأزلية المطلقة للعالم بل يقول بهما جميعا؛ أي بالحدوث الأزلي، والذي يعني عند ابن رشد أزلية المادة الأولى وجودا، وحدوثا للعالم بالصورة والتبدل، وهي نظريـــة علـــى العموم غريبة عن الوسط الإسلامي، و لم يقل بها أحد من أهل الإسلام –حسب علمنا– إلا ابن رشد.

كما أن محاولة جر نصوص الشريعة إلى القول "بقدم العالم" لتوافق أقوال الحكماء، يعد أمـــرا ذا خطورة بالغة: لأن الآيات "لا تشير إلا إلى "الحالة الأولى" التي كانت عليها الســـماء والأرض، ولا تفيدان مطلقا "قدم" الدخان أو الغاز–كما يفسره بعض المحدثين– فهما حالة سابقة للسماء والأرض وليسا مادة أزلية"[147] وهذا أسلوب في التفسير والتأويل يخرج به عن مألوف التأويل رغم قولـــه إن الآيتين ظاهرتا المعنى.

إن هذا الفهم أو التأويل الذي ذهب إليه ابن رشد ينسجم مع التفسير الأفلاطوني لحدوث العالم ولمفهوم الخلق لديه، وهو كون العالم محدث الصورة ولكنه أزلي المادة، ولعل من الأسباب التي حملت ابن رشد على ذلك –كما أسلفنا– هو محاولته التوفيق أو تقريب الشريعة من الحكمة وليس العكس.

وعند ابن رشد فإن المتكلمين "ليسوا في قولهم أيضا –في العالم– على ظاهر الشرع، بل متأولون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه، والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجـــود العالم قد قال به فرقة من الحكماء"[148] ولعل هذه الفرقة هي الأفلاطونية مثلما أسلفنا.

وكما أن ابن رشد يرى بأن أدلة المتكلمين في الحدوث لا توافقهم على مذهبهم، فإن النصوص لم تطاوعه في مذهبه كذلك، والتأويل الذي أورده حول الآيتين لا يفي بغرضه ولا يشهد لرأيه بـــأي حال "فابن رشد يفترض هذه المادة افتراضا، ويعجز عن إقامة الدليل على أزليتها وثبوتها"[149] ومـــن المستغرب أن يلجأ ابن رشد إلى ظواهر الشرع في إقامة الدليل على أزلية المادة وهو الرجل الذي يثق بالعقل ثقة مطلقة، ويؤمن بصدقية نتائجه، وهو لا يلبث أن يؤكد أن المرجع في هذه المسائل يؤول إلى السمعيات إذا لم نجد له في العقليات مستندا "فإن لم يكن في العقل إمكان للوقوف على واحد مـــن

---

[147] عبد المجيد الصغير، المنهج الرشدي، ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي "أعمال ندوة"،جامعة محمد خامس، المؤسس الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ص 325.

[148] فصل المقال، ص 26.

[149] محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط1973،3 ، ص67.

هذه المتقابلات فليرجع إلى السماع"[150] فكل ما قصرت عن إدراكه العقول وجب أن نرجع فيه إلى الشرع كما يرى ابن رشد "وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل، أعني: أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي"[151] ولكن السماع في هذه المسألة كما لا يؤيد خصوم ابن رشد فهو لا يؤيده أيضا.

المطلب الثاني : الفيض والصدور

قد شغلت فكرة أصل الموجودات عقل ابن رشد "أصل الموجودات هي أكثر ما يشغل بال ابن رشد وهو يعود إليها في جميع كتبه"[152]، وليس في ذلك أية غرابة إذ هي القضية الأساسية في أية فلسفة قديما وحديثا، فمن خلال تفسير أصل الوجود وماهيته وعلاقته بالخالق عند المؤمنين به، أو بالوعي عند غير المؤمنين بالله، وعلى أساس ذلك نشأت التيارات الفلسفية من مادية ومثالية وعقلانية.

آمن ابن رشد بقدم المادة ودافع عن فكرته محددا الصيغة النهائية للمادة الأولى وأنها قديمة منذ الأزل، وأنها ذات وجود مستقل عن ذواتنا، لم يخلقها خالق ولم يصنعها صانع[153]، ومن هذا المنظور يرى ابن رشد أن فعل الذات أي العلة التامة بمفعولها واجب ضرورة منذ الأزل دون وجود سبب مرجح من ذاتها أو من خارجها؛ لأن وجود الأسباب المرجحة لأحد المتماثلين يخص الإرادة الإنسانية، ولكن الإرادة الإلهية على خلاف ذلك لأن الإرادة انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن ذلك "ذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء؛ أعني أن لا يكون على وجوده الكامل، أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره"[154] ومن ثمة فهو يرى استحالة صدور حادث بغير سبب موجب كما يرى استحالة تأخر وجود موجب عن وجود موجب قد تمت شرائط إيجاده، لذلك فهو يتعجب من موقف الأشاعرة في هذا السياق فيقول "أنظر كيف وصفت الأشعرية موجودا قديما، ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم، ثم أجازوه عليه حتى كأن وجوده القديم قد انقسم إلى وجودين قديمين؛ ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة

---

[150] تهافت التهافت، ص 96.

[151] المصدر السابق، ص 182.

[152] أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص123.

[153] ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط 1، 1947، ص 124.

[154] ابن رشد، تهافت التهافت، ص 96.

هوس وتخليط"[155].

فابن رشد يوافق القائلين بالفيض والصدور لأن الفاعل الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع الذي يقول به المتكلمون، لكنه يختلف معهم في تفسير هذا الصدور عند قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ويرى أن ذلك من سوء فهمهم كلام الحكيم أرسطو الذي يقول "إن العالم واحد صدر عن واحد، وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة، وسبب الكثرة من جهة ... وإذا كان ذلك كذلك فَبَيِّنٌ أن ها هنا موجودا واحدا تفيض عنه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات؛ لأنها كثيرة، فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر أو كيفما شئت أن تقول"[156].

وفي معرض نقده للغزالي حول هذا الموضوع؛ فهو بنفي نفيا قاطعا هذه الصورة عن الفلاسفة وعن نفسه لأنه في نظره "لا يعد من الأسباب الفاعلة إلا من فعل بروية واختيار؛ فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة. والثاني: أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله هي مثل لزوم الظل للشخص، والضياء للشمس، والهوى إلى أسفل للحجر؛ وهذا ليس يسمى فعلا لأن الفعل غير منفصل عن الفاعل، وهذا كله كذب"[157]. كان ذلك في معرض رده على الغزالي حين ينسب للفلاسفة قولهم بالفيض، ويرى أن ما نسبه إليهم على الوجه الذي نسبه غير صحيح؛ لكنه في النهاية يوافقه في رفضه لنظرية الفيض محاولا التوفيق بين أرسطو وعلماء الكلام حيث يرى بأن الخلاف في نهاية المطاف إنما هو خلاف لفظي ليس إلا.

ومن هذا المنطلق فإن ابن رشد يعتقد بقدم المادة وأزليتها، وعدم أسبقيتها بزمان، وذلك ما ينفي لديه سبق العدم المحض على المادة، وهو مجرد رأي افتراضي لا دليل له عليه مهما تمسك بظواهر النصوص أو تأولها، ومن هذه الجهة ناظره خصومه ليهدموا بناءه الفلسفي في ما ذهب إليه.

إن القوم -الفلاسفة ومعهم ابن رشد- لما صعب عليهم تصور العدم لجئوا إلى هذا الحل الافتراضي الذي يرونه ضروريا ولا غنى عنه، وبذلك "يكون كل جسم أبديا بسبب مادته، أي أنه لا يتلاشى أبدا، لأن مادته لا تتلاشى أبدا، وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة إلى حيز الفعل لا بد له من هذا الانتقال، وإلا حدث فراغ ووقوف في الكون، وعلى أساس ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم ولولا هذه الحركة المستمرة لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم، بل لما حدث شيء

---

[155] المصدر السابق، ص 137.

[156] تهافت التهافت، ص143.

[157] المصدر السابق ، ص 127.

قط"[158].

وتماشيا مع مذهب ابن رشد في متابعته للفلاسفة الذين يقولون " إن الله لا يصنع شيئا في الكون إلا بسبب داخلي لازم وضروري"[159] يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن ذلك لا يعدو كونه وصفا لله -تعالى عن ذلك- بالعجز، وذلك من مستلزمات ونتائج تحكيم العقل في الأمور الإلهية، والخارجة عن الطبيعة وهو مناقض تماما للأصول الاعتقادية التي قامت عليها الديانات السماوية، والقاضية بوجود خالق أوجد كل شيء من العدم، أما أن يكون له دور المحرك والمركب والمحول والمبدل لصور الأشياء من حالة لأخرى فهو تصور لا تعرفه الديانات، لأنه يقوم على تحييد الله وعزله عن حركية الإنسان والطبيعة وصيرورة العالم.

ومن ثمة عد ابن رشد من الفلاسفة الماديين الذين يسلمون بوجود المادة وقدمها قدم الخالق سبحانه مما حدا بأحد كبار الفلاسفة الغرب "رنان" إلى القول عنه "إن هذا المذهب قريب من مذهب الماديين لأنه يقيد الخالق تقييدا لا يقبله دين من الأديان"[160].

وما نراه في هذا المقام أن ابن رشد قد أصبح أسير النظرة الأرسطية للعالم، حتى صارت من لوازم تفكيره وأبجدياته، فالإمكانات المتعددة التي قال بها الغزالي حول حدوث العالم إثباتا للحرية الإلهية بالقدرة والإرادة يجدها ابن رشد معتاصة على الفهم، لأنها لا تقع في دائرة الفكرة الأرسطية، فبرأيه: " أما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد، كما وضع أبو حامد في الجواب، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم، وقبل العالم الثاني عالم ثالث، ويمر ذلك إلى غير نهاية، كالحال في أشخاص الناس، وبخاصة إذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر[161]. مثال ذلك أنه إذا كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر، وقبل ذلك الآخر آخر، فقد لزم الأمر إلى غير نهاية، وإلا لزم أن يوصل إلى عالم ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر، وذلك لا يقول به المتكلمون"[162].

لقد حل المتكلمون هذا الإشكال عن طريق قولهم بالإرادة الإلهية التي أوجدت العالم في الوقت

---

158 تلخيص السماع الطبيعي، ص 17.

159 المصدر السابق، ص 12.

160 فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، بيروت، دار الفارابي، 1988، ص 194.

161 أفرد ابن رشد لهذا الموضوع كتابا أسماه "تلخيص الكون والفساد" وأصل الفكرة فيه ينطلق من التسليم بأزلية المادة، وما تبع ذلك من تطورات في وجود الأشياء أو انعدامها أو اضمحلالها يسميه كونا أي وجودا، وفسادا أي انعداما بمعنى خاص وهو أمر غير مسلم، وقد تعرضنا لهذا بالشرح المفصل في مبحث "الخلق المستمر" فليراجع هناك.

162 تهافت التهافت، ص 97 .

الذي أرادت، وأن ذلك شأنها كما يقول الغزالي "وأقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجـــوده قبـــل ذلك، فيلزم أن يقال حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده، بعد أن لم يكن مريدا، فيكون قد حدث بالإرادة"[163].

والذي يبدو لنا أن ابن رشد رغم دفاعه عن مذهب أرسطو، وميله إلى مذهب الفلاسفة، إلا أن ما تقتضيه نوازع التدين في نفسه جعلته مترددا بين هذه الأفكار كلها، ولعل من نتائج هذا التـــردد محاولته التهوين من أهمية الخلاف حول هذه المسالة واعتباره المجتهدين فيها إما معذورين أو مأجورين أو مشكورين[164] رغم ما بين الفكرتين من تصادم صارخ، وتباين واضح، مما يؤكد بأنه بفعله ذاك لم يكن يدافع عن أحد أو يبرر له بقدر ما كان يدافع عن نفسه.

وآية هذا التردد ما سجله في مقالة "الضميمة" حيث حاول إحداث توافق بين الفلاســـفة ورأي الأشاعرة مع عدم إخفائه ميله إليهم، وذلك عندما سعى إلى حل الإشكال فقال: "إن كانت هـــذه كلها (الموجودات) في علم الله سبحانه قبل أن تكون، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانـــت فيه قبل كونها؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد"[165] إلى أن يقول "والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجـــود، خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلـــم القديم هو علة وسبب للموجود "[166].

إن عبارة "العلم القديم هو علة وسبب للموجود" هي من مبادئ التفكير الأشعري، والغزالي على الخصوص، وهو سبب التمايز بين علمنا وعلم الله كمـــا يرونـــه، لأن علمنـــا محـــدث ومعلـــول للموجودات، وهو ما يسجله ابن رشد في قوله "وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا" أما علـــم الله فهو أزلي قديم، وإذا كان ذلك كذلك انحلت الإشكالات وبطلت نظرية "أزلية المادة"، باعتبـــار أن العلم القديم هو علة وسبب لكل موجود، وكذلك الحال في كون وجود الموجود هو سبب لعلمنـــا فهو إذا سابق عليه، فكيف يمكن أن يحكم علمنا "القاصر"على الموجود الأول الأزلي، وهو المادة.

إن عبارات "الموجودات قبل أن تكون"، "أو قبل كونها" أو "قبل أن توجد" هي عبارات متناقضة مع النسق الفلسفي الأرسطي، فكيف أجاز لنفسه استعمالها، وهي عبارات لا وجود لها ولا معنى لها

---

163 الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 49.

164 فصل المقال، ص 26- 27.

165 الضميمة، ص39.

166 المصدر السابق، ص 41.

إطلاقا في كتاب "تهافت التهافت" ولا في "تلخيص الكون والفساد" ولا في كتبه وشروحه الأخرى لأرسطو مثل "ما بعد الطبيعة" وغيره، فهل هي مرحلة جديدة؛ مرحلة الوفاق مع أهل السنة والجماعة ابتدأها ابن رشد في كتاب "فصل المقال" عندما راح يتودد إلى المتكلمين وذلك بتقريره بأن الخلاف حول هذه المسائل يشبه أن يكون خلافا لفظيا وأن أصحابه إما مأجورين أو معذورين أو مشكورين كما سبقت الإشارة إليه. هل يمكن أن يعد هذا تراجعا منه، أم أنه ظل على تمذهبه بمذهب الفلاسفة؟

وإذا كانت الشقة بعيدة والقطيعة حاصلة بين التصورين؛ تصور الفلاسفة والمتكلمين، فهل يمكن مسايرة بعض المفكرين في اعتبار ابن رشد قد وفق إلى حل وسط بين الفريقين حول أزلية المادة من عدمها كما يذهب إلى ذلك الدكتور محمد عمارة؟ حيث يقول: "ولكن.. هنا تأتي عبقرية ابن رشد، وتبرز القيمة الكبرى لإضافته الإبداعية التي قدمها في ميدان التوفيق بين الحكمة والشريعة، عندما تبنى التصور الفلسفي المادي للطبيعة والعالم، ثم أخذ في دراسة النصوص القرآنية التي تعرضت للحديث في هذا الأمر، وتأويل هذه النصوص، وتقديم التعريفات والمعاني الفلسفية للمصطلحات التي استخدمتها الشريعة في هذا البحث ليصل بنا في النهاية إلى تصور موحد، هو بمثابة الأرض المشتركة بين المادية والمثالية في هذا المقام."[167].

والحقيقة التي نراها أن المقام لا يحتمل أية محاولة للتوفيق نظرا لخطورة الموضوع من الناحية الاعتقادية وذلك لتعلقه بالذات العلية. فإما أن نعتقد بأن الله هو الخالق من العدم، أي من اللاشيء لقوله تعالى: " **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**(82)"[168] فلا يحتاج الأمر إلى تمحل، ولا إلى لف أو دوران، أو أن نعتقد خلاف ذلك من ألوان الاعتقادات التي قد تنتهي بنا إلى التقليل من شأن الإرادة والقدرة الإلهيتين، أراد صاحبها ذلك، أم لم يرد.

ومن المؤسف حقا أننا بعد تتبعنا لمذهب ابن رشد في هذه المسألة وجدناه قد اختار طريق الفلاسفة الماديين، وإن كانت مواقفه قد عرفت بعض التذبذب والتردد، أو لنقل بعض الاستدراكات المبهمة كما ألمحنا إليه سابقا.

وإذا أجزت لنفسي أن أجعل من كتاب "تهافت التهافت" معيارا للحكم على ابن رشد، فإن أقواله في الموضوع صريحة ولا تحتمل التأويل، ووقوفه إلى جانب الفلاسفة كفيل بإدراجه في معسكرهم كما لا ينفي هو ذلك عن نفسه عندما يعتبر ما قالوه منتهى ما وصلت إليه العقول!

---

[167] محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط2، القاهرة،1983، ص61.

[168] سورة يس، الآية 82.

إن كتاب "تهافت التهافت" طافح بالعبارات التي يؤكد فيها ابن رشد انحيازه للفلاسفة بالدفاع عنهم وذم خصومهم وعلى رأسهم الغزالي بأبشع النعوت والصفات، ويكفي أن نأخذ أمثلة على ذلك لأن الاستقصاء غير ممكن في هذا المقام ومثاله قوله: "فإذن الجهة التي منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا، ليس هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس"[169].

هذا القدم بالجنس كما يشرحه ابن رشد مزامنا لله سبحانه في الأزل مزامنة الظل لصاحبه وذلك حيث يقول: "فإن كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم، فالأشياء القابلة هي في زمان ضرورته، لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلا إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجودا. ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم، ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم، كالحال في سائر الأضداد"[170] فموقف ابن رشد هنا واضح بين في نفسه ولا يقبل التأويل، خاصة في عبارته الأخيرة "ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم" وهذا الموضوع الذي يقصده والذي لا يقبل العدم، أو يرتفع عنه العدم ضرورة كما يرى: هو المادة الأزلية الأولية بالجنس والنوع كما يراها، فالمعلول عنده لا يتأخر عن العلة التي استوفت شروط الفعل [171].

وإذا كنا نعتقد بأن هناك صلة وثيقة بين العلم الإلهي وبين المراتب الوجودية، لأن المسئول عن وجود الأشياء إنما هو العلم، وهذا مبدأ متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين، وابن رشد قد قال بهذا الرأي في "الضميمة" موافقا بذلك ابن سينا والغزالي. ولكن عند الفلاسفة تظل الرابطة بين مبدأ الوجود الأول وباقي الموجودات هي الحلقة المفقودة، وقد عبر عن هذه الحلقة عند الفلاسفة ومنهم ابن رشد بالفيض والصدور، وهي نظرية "موغلة في القدم، حيث تعود إلى ما قبل أرسطو"[172].

مهما يكن من أمر فإن من الثابت لدى النظام الوجودي هو أن هناك ترتيبا خاصا لسلسلة الموجودات تبعا لعلاقاتها ضمن قاعدة "الصدور"، حيث يبدأ الصدور بوجود العقل الأول ومن بعده سلسة العقول المفارقة، سواء كان تبرير ذلك من حيث اعتبار المبدأ الأول هو محض الواحد من غير كثرة، أو باعتباره واحدا كثيرا، أو من حيث أن فعله مطلقا لا يختص بشيء دون شيء، فكل ذلك لا

---

[169] تهافت التهافت، ص 76.

[170] تهافت التهافت ص 85.

[171] المصدر السابق ص 81.

[172] يحيى محمد الفلسفة والعرفان ، دار الهادى ، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 133.

يتنافى مع سلسلة العقول التراتبية وتفاضلها كالذي أشار إليه ابن رشد عند قوله: " أن ما صدر عن المبدأ الأول هو الوجود المطلق المنبسط، لكنه وجود متسلسل ومتراتب بحسب مراتب الإمكان والشرف "[173].

ووفقا لهذا المنطق فإن نظرية الصدور تواجه إشكالا قويا حول الفصل الذي أقامته بين المادة والفاعل الحقيقي؛ إذ كيف يمكن تصور حمل المادة صفات الفاعل بالقوة على نحو من الأنحاء؟ وهما من عالمين مستقلين تماما من حيث الطبيعة ولا رابطة بينهما؟ فهذا الإشكال ينقلب على التصور الرشدي (الأرسطي) للعلم والفعل الإلهي؟ إذ لا يعقل أن تكون المادة وهي تحمل هذا المخزون الكامن منفصلة عن المبدأ الحق وعالم الألوهية.

ووفقا لهذه النظرية كذلك؛ فإن الأجرام لما كانت موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة، فهي تقوم بتدبير الحياة في عالمنا الأرضي، إذ الحي لا يمكن أن يدبره إلا حي أكمل حياة منه، فهذا في رأيهم ما يفسر العلاقة بين العالمين العلوي والسفلي حيث جعلوا رابط الألوهية بين العالمين يمر عبر النفوس السماوية كوسيط بين العقلي والجسمي الطبيعي؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم المادي صادرا مباشرة عن المفارق العقلي.

ذلك هو فحوى نظرية الصدور كما يصورها ابن رشد، وهي في حقيقة الأمر محاولة لرأب المسافة بين وجود المادة الأولى (الهيولي) وبين عالمنا في صورته الحسية المشهودة من جهة، وبين الخالق والمادة الأولى من جهة ثانية، وفي كلتا الحالتين لا تقدم لنا هذه النظرية تفسيرا مقنعا لنشأة الموجودات وترتيبها المحكم ونظامها الخلاق سوى أنها تنطلق في تفسيرها لنشوء الكون وأحداثه بعيدا عن التفسير الذي يقدمه الدين.

ومهما سلمنا مع ابن رشد بوجود (الهيولي) بما لها من خصائص الكون والفساد كما يرى: "فهذه الطبيعة عندهم(الفلاسفة) هي التي يسمونها بالهيولى، وهي علة الكون والفساد. وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد"[174]، فإنه لا يمكن التسليم بإخراج الشيء من الإمكان و العدم إلى الفعل والوجود إلا عبر الإرادة القاصدة لأن كثرة الجهات والأشكال والتصورات مما يقتضي ذلك وإلا رجعنا إلى فكرة الترجيح بلا مرجح وذلك ما يتنافى مع منطق العقل ومع ما تقرره النصوص الدينية المختلفة، والتي تنص في مجملها صراحة على أن الكون إنما نشأ ابتداء

---

173 المصدر السابق، 143.

174 تهافت التهافت، ص101

وهو مستمر بأمر الله وحفظه ورعايته، ولاشيء غير ذلك .

المطلب الثالث: العلاقة بين العلِّية وقدم العالم:

إذا كان مذهب ابن رشد في خلق العالم هو مذهب الفلاسفة الماديين، فما هي العلاقة التي تربط خلق العالم بالكيفية التي آمن بها ابن رشد بنظام السببية الذي يحكم العالم وتحولات الأشياء فيه؟.

لابن رشد في هذا الموضوع تمثيل يكشف عن حقيقة مذهبه في هذه المسألة، وذلك عندما يشبه حكومة الكون "العالم" بأية حكومة بشرية، فكما أن كل شؤون المدينة تتفرق وتتجه إلى نقطة واحدة هي نقطة الحاكم العام، فيكون هذا الحاكم مصدرا لكل ما يحدث في مملكته، وإن لم يكن له اتصال مباشر بهم، كذلك الشأن في الخالق مع أجزاء العالم، فإنه وأن لم تكن له صلة مباشرة إلا أن إليه المرجع والمآب.

ويفرق ابن رشد في طبيعة هذا الارتباط وحقيقة تلك العلاقة بين أفعال الطبيعة وأفعال الإنسان؛ فالطبيعة تتحرك بفعل طبعها نحو بارئها، أما الإنسان فيتحرك بفعل إرادته، وذلك سر تميزه عن بقية المخلوقات بالتكليف والأمانة وفي ذلك يقول: "والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة، وذلك: أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر عندهم في العالم، وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول ومن جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات، كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات. وتبين عندهم أن الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة، هو الذي يعطي الوجود، لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات، فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة، والذي يعطي الصورة هو الفاعل. فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل، ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ، فإنه فاعل وصورة وغاية... وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت، وذلك إما لجميع الموجودات فبالطبع، وأما للإنسان فبالإرادة، ولذلك كان مكلفا من بين سائر الموجودات ومؤتمنا من بينها"[175].

وبرأي ابن رشد فإن هناك سلما للترقي نحو المبدأ الأول؛ الخالق سبحانه، فبعض موجوداته يتصل به بطريق مباشر وبلا واسطة، وبعضهم يحتاج إلى واسطة وذلك لأن بعض المخلوقات أشرف من

---

175 المصدر السابق، 169- 170.

بعض و "أن الفلك الأعلى فيما يظهر من أمره أنه أشرف مما تحته، وأن سائر الأفلاك تابعة له في حركته"[176] ذلك هو تفسير ابن رشد لإشكالية الاتصال بين الخالق والمخلوق طبيعة كان أم إنسانا، وقد كان تعويله في هذا المجال على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

1- التحريك لا يكون إلا من قبل الفاعل الأول.

2- خصائص الأشياء بالنسبة للطبيعة.

3- إرادة الإنسان بالنسبة للإنسان.

وبناء عليه: "لا يكون للكون اتصال بالخالق مباشرة وإنما هذا الاتصال للعقل الأول وحده، وهذا العقل الأول عبارة عن المصدر الذي تصدر عنه القوة للكواكب، وعلى ذلك فالسماء في رأي فيلسوف قرطبة كون حي، من أشرف الأحياء والكائنات"[177] وهذه الواسطة التي يتم بها الاتصال بين الخالق والمخلوق هي عبارة عن انفعال العقل المنفعل مع العقل الفاعل الذي هو "عقل عام مستقل عن جسم الإنسان، وغير قابل للامتزاج بالمادة، وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوى النفس، وإنما يقع العلم والمعرفة باتحاد هذين العقلين"[178] فالعلم إذن هو طريق الاتصال بين الخالق والمخلوق، ومتى اتصل الإنسان بالله صار عارفا لكل شيء، وعلى أساس ذلك تكون فلسفة ابن رشد قريبة من مذهب مادي قاعدته العلم[179].

وفي نظري فإن الصورة الأولى "صورة الفهم" الذي أعطاه ابن رشد لعلاقة الله بالمادة الأزلية هي التي ظلت مصاحبة لتفكيره في تفسيره للتحولات الجارية في الكون، وهي صورة لا تستلزم خلقا من عدم، كما لا تستلزم عدما محضا بعد وجود. وتعتمد هذه النظرية في تفسيرها للعلاقة بين الإرادة الإلهية في حدوث ما يحدث في الكون على مبدأ النمو والتطور والتي يرى أصحابها: " أن الخلق إنما هو عبارة عن تولد الكائنات وخروجها بعضها من بعض، والفاعل في ذلك لا وظيفة له غير تسهيل هذا

[176] المصدر السابق، ص 170.

[177] فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، ، ص 91.

[178] المصدر السابق، ص 92.

[179] اعتبر بعضهم ابن رشد من الفلاسفة الفيضيين أو العقلانيين مثل الفارابي تماما لقوله بقدم العالم وفيضه، ومن ثمة إيمانه بالوسائط بين الله والعالم، والتي هي العقول العشرة المفارقة وهي الأفلاك وآخرها العقل الفعال الذي ينتهي عنده الفيض، وهو المدير للأجسام الأرضية، وتقوم هذه النظرة أساسا على تتريه الله – بزعمهم- عن مباشرة العناية بالكون (الاتصال المباشر). فالله بموجب هذه النظرة منفصل عن العالم انفصالا تاما، وكذا عن العناية المباشرة به، فالاتصال لا يكون إلا عبر تلك الوسائط في هذه النظرة ما فيها من نفي لقانون العناية الإلهية التي عمل ابن رشد على إبرازها وإثباتها. [أنظر في سبيل الموسوعة الفلسفية، خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1988، ص110]

الخروج والتوليد، فهو إذن بمثابة محرك لا غير"[180] فدور الفعل هنا هو نقل الأشياء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وبالعكس، وهو الأساس الذي بنى عليه ابن رشد نظريته في الخلق المستمر والكون والفساد.

فقوة الخلق هنا ليست موجودة في الفاعل وإنما في المادة، وذلك ما يرفضه المتكلمون، فالعمدة عند أنصار مذهب النمو والتطور هي على الفاعل من جهة كونه محركا ومسهلا، وعلى المادة من جهة القوة الكامنة فيها، وذلك لا يعني -في نظرهم- بأي حال- نقصا في جانب الله سواء من ناحية الإرادة أو العلم، فإن ما يحدث من ذلك إنما هو في علم الله وحاصل قبل حدوثه "لأن علمه علة لها، وأما علمنا فمعلول له"[181] وإذا كان هناك من فرق بين العلمين فهو بين الأخس والأشرف، وعلم الله أشرف لأنه صادق ومطابق للموجودات وذلك "لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود"[182].

ولما كان الله وأفعاله غير مرتبطين بزمان، فإن ابن رشد يفرق كذلك بين نوعين من الحدوث؛ حدوث يرتبط بالزمان وهو الحدوث الجاري في الطبيعة بالتولد والتحول، وأما الحدوث الأول، أي حدوث الكائنات أو العالم عن المادة الأولية الأزلية بفعل الخالق سبحانه فهو نوع آخر من الحدوث، لا يقع في زمان ولا يرتبط به من أية جهة: "فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود، أحدهما في طبيعة الحركة، وهذا لا ينفك عن الزمان، والآخر ليس في طبيعة الحركة، وهذا أزلي، وليس يتصف بالزمان"[183].

وإذا كانت مقولة ابن رشد بأن العالم المتحرك منذ الأزل هي التي تضمن لنا الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم، وهو علة له بالتحريك الذي يحدث بواسطة العقول المحركة للأفلاك، وأن كل نوع من أنواع الحركة له مبدأ خاص به، وأن تلك الأفلاك أجسام حية عاقلة ووسائط في نقل الأوامر المحركة للعالم السفلي، وقد بنى رأيه هذا مجاريا فيه المتكلمين عندما قال: "ولذلك قال المتكلمون إن كل فعل فإنما يصدر عن حي عالم، وإذا حصل له هذا الأصل، وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها أفعال محدودة ومنتظمة فهو حيوان عالم، وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس، وهو أن السماوات تتحرك من ذاتها حركات محدودة، يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها أفعال

---

[180] فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص 100

[181] تهافت التهافت، ص 301.

[182] المصدر السابق، ص 300.

[183] المصدر السابق، ص 81.

محدودة، ونظام ترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد أصل ثالث لا شك فيه، وهو أن السماوات أجسام حية مدركة"[184].

إن هذه الفكرة التي يعرضها ابن رشد غريبة عن الإسلام، بل هي محاولات تعسفية لأنها تقوم على توصيف الباري سبحانه بأوصاف البشر من باب قياس الغائب على الشاهد، وذلك لتشبيه ابن رشد للعالم بالمدينة، ولله سبحانه برئيسها، وإنه كما تسري أوامر رئيس المدينة المحكمة التنظيم في سائر أجزائها تسري كذلك إرادة الله في جميع أجزاء العالم.

إن ذلك يقودنا إلى سؤال جوهري وهو: هل هذا التشبيه يتعلق بجهة التدبير فقط أم بكل جوانب المسألة؟ وذلك ما يترتب عليه أن المدبر" الرئيس" عندما يتخذ وسائط ومدراء "بدلاء" وخلفاء عنه في إدارة شؤون المملكة فإن ذلك لعجز عن متابعة الشؤون اليومية لرعيته بنفسه مباشرة وذلك من طبيعة المخلوقين، أما الله فعلى خلاف ذلك تماما: **"يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ(29)"**[185].

ومن جهة أخرى فإن الرئيس عندما يتخذ مدراء وخلفاء فإنما يكون ذلك بسبب غيابه عن أجزاء واسعة من المملكة، إذ لا يمكنه أن يوجد في كل لحظة في كل نقطة منها، فهل الله كذلك؟ وهو القائل: **"وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ"**[186] والقائل :**"وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ(13)"**[187] وغيرها من الآيات كثير. إننا أمام هذه الآيات ودلالاتها الصريحة لا نملك إلا عدم موافقة ابن رشد فيما ذهب إليه من احتياج الله إلى وسائط يحرك من خلالها الكون ويصدر عبرها أوامره. وأما تكليف الله للملائكة بوظائف وأعمال مخصوصة لمتابعة شؤون الخلق، فلا يمكن أن يحمل بأي وجه على الاحتياج اللازم إليهم، ولا على العجز في حقه سبحانه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

إن هذه المسائل –على أهميتها– لو كان الاعتقاد بها ضروريا على أي نحو من الأنحاء لما غفلت عنها تعاليم الأنبياء، ولو كانت كما تصورها الفلاسفة –ومعهم ابن رشد– بتلك التفاصيل التي يعرضونها، لما تناساها الوحي، ولكان أوضحها على لسان الأنبياء والرسل، كل ذلك فضلا عن أنها مسائل –فيما نرى– لا تترتب عليها نتائج علمية ولا عملية ولا تفيدنا في شيء؛ بل إنها لا تزيد العقل

---

[184] المصدر السابق، ص 147.

[185] سورة الرحمان، الاية29.

[186] سورة الحديد، الآية 04.

[187] سورة الملك، الآية13.

إلا إرباكا والإيمان إلا تشويشا.

ولو رجعنا إلى المبادئ الأساسية التي أقام عليها ابن رشد نظرته إلى العلاقة بين العالم والله لوجدناها علاقة سطحية قاصرة تنطلق من مقدمات غير مسلمة وفاسدة، فلذلك جاءت قياساته غامضة وغير مفهومة تماما وإذا كنا نعقل ونتفهم قوله بتولد الأشياء بعضها عن بعض وحدوث التبدلات في الصور لا في الماهيات في عالمنا المحسوس؛ فإننا لا يمكن أن نتفهم كيف أن ذلك قد حصل منذ البداية؛ أي منذ الأزل، وأن هناك مادة أزلية لم يوضح لنا كيف نشأت، وهل كان نشوءها من تلقاء نفسها، أم بطريق الصدفة والاتفاق، أم عن طريق الخلق المباشر من الله سبحانه؛ الذي أوجدها من العدم، وهو الأمر الذي يرفضه الفلاسفة ويؤيدهم فيه ابن رشد؛ عندما يذهب صراحة إلى أن "أما المادة الأولى فقد تبين من أمرها في العلم الطبيعي أنها غير مصورة، ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل، إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة[188]

إننا بتتبعنا لفلسفة ابن رشد وبحثنا عن أي أثر لله في وجود هذه المادة الأزلية لم نقف على أي شيء يذكر في هذا المقام، فضلا عن محاولته :"أن يفسر الخلق والإيجاد تفسيرا لا يجعل للإله سوى الهيمنة على التغيرات الظاهرية، وعملية الاجتماع والاقتران بين صور الأشياء وموادها"[189] وحتى هذه الهيمنة لا تكون إلا عن طريق وسائط وبتحريك أولي فقط؟!.

إن رأي ابن رشد في هذه المسألة هو من الثغرات والسقطات التي لا تليق بمقامه كمفكر وفيلسوف إسلامي يجعل مرجعيته الأولى هي السمعيات من كتاب وسنة**!** فهل يوجد في القرآن أو السنة ما يسوغ مذهبه ويبرر مسلكه؟ لو اقتصرت نظرته تلك على عالم المشاهدات المحسوسة في تشكل أو حدوث بعضها عن بعض عن طريق ما أسماه التحول من القوة إلى الفعل أو العكس لأمكن تبرير مذهبه، ولكن أن يجعل تلك القوة التي في المادة موجودة من غير موجد لها، فإنها ورطة لا مخرج له منها، ومهما حاول بعضهم أن يلتمس له مخرجا أو يجد له مبررا فلا نرى أحدا قد وفق في ذلك في حدود ما نعلم.

لقد تحاشى كثير من المفكرين الذين تناولوا هذه المسألة عند ابن رشد نقده، إلا أننا نرى أن المجاملة والاحترام للأحياء والأموات لا تكون على حساب العقائد والأديان، ومهما التمسنا لابن رشد من عذر إلا أنه يسد علينا الطريق عندما يقرر بأن الهيولي أو المادة الأولى؛ هي الموضوع الأقصى

---

188 ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ط 1، ص 124.

189 عبد الرحمان البيصار،الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص: 188.

لكافة التكونات والتغيرات، وأنه: "يلزم ضرورة أن يترل أن ها هنا موضوعا أقصى لجميع الكائنـــات الفاسدات، ليس فيه شيء من الفعل أصلا، ولا له صورة تخصه، وأنه بالقوة والإمكان جميع الصور، لا يتعرى من صورة أصلا"[190] فهي بهذا الاعتبار قديمة أزلية أبدية، لم يخلقها خالق و لم يصنعها صانع "ولا يمكن أن يكون لها فاعل"[191] وخلاصة رأيه فيها: "أن وجود تلك المادة من ذاتها، وأنها مستغنية عما عداها، وأنها من طبيعة تخالف طبيعة المبدأ الأول، فطبيعته فعل محض، وطبيعتها قوة محضـــة، أو انفعال، أو بمعنى آخر هي مادة مظلمة جعلت محلا للتغيرات المختلفة وموضعا للحركات المتعاقبة، أما هو فعقل ثابت لا يتغير ولا يتحرك"[192].

وإذا سلمنا مع ابن رشد بطبيعة تلك المادة وأنها كانت تحمل كقوة في طياتها الصفات وتختـــزن الكائنات بصورة مشفرة كما هو الحال في الجينات الوراثية، فذلك مقام آخر حول طبيعة تلك المادة، كما تشير إليه معطيات العلم الحديث، ولكننا هنا بصدد البحث عن مصدر تلك المـــادة وعلاقتـــها بالخالق سبحانه.

---

190 ابن رشد، تلخيص السماع الطبيعي، ط1، ص10.

191 تلخيص ما بعد الطبيعة، ط1، ص124.

192 نفس المصدر، السابق والصفحة.

الفصل الثالث

السببية والفعل الإنساني

المبحث الأول: السببية ونظرية العادة:

يقف ابن رشد منذ البداية موقف الناقد لموقف الغزالي من السببية، والقائل بنظرية العـادة، وتعتبر هاتان القضيتان من المسائل التي عالجها ابن رشد بجرأة ودقة بالغين، إذ وقف منـهما موقـف الإنكار المطلق. وإذا كان الغزالي قد أسرف في إنكار السببية والتأصيل لمبدأ العادة، فقد أسرف ابـن رشد هو الآخر في إنكار الإنكار كما أسرف في إبطال نظرية العادة.

المطلب الأول : نقـد ابن رشد لإنكار السببيـة:

يرى ابن رشد أن المعرفة العلمية هي معرفة أسباب الأشياء، وأن الحكمة هي البحث والتنقيـب عن السبب في الغائب عبر الشاهد، ولذلك -ففي رأيه- فإن منكري الأسباب والتلازم الضـروري بينها وبين مسبباتها قد أنكروا العلم والحكمة جميعا، كما أنكروا وجود الصانع لهذا العـالم، لأنـه بالأسباب - كما يقول ابن القيم: "بها عرف الله وبها عبد"[193].

ينبني تصور ابن رشد للمسألة على نحو خاص، ففي نظره "ينبغي أن تعلم أن من جحـد كـون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفـة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة. والقول بإنكار الأسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس، والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائـب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبيل الحكم بالشاهد، فهم لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل"[194]، فإنكار السببية كما يرى ابن رشد يترتـب عليه من الناحية المبدئية محالات ثلاث:

أولهـا: إبطال الحكمة والعلم. قبل أن يبين ابن رشد وجهة نظره بخصوص كـون إنكـار الأسباب يؤدي إلى إبطال الحكمة والعلم نجده يبدأ بالتمييز بينهما من حيث إن العلم هـو معرفـة الأشياء بأسبابها على ما هي عليه، أو كما تشاهد في التجربة، أما الحكمة فهي أرقى من ذلك، إذ هي تعميم للتجربة ونقلها أو نقل الحكم فيها من الشاهد إلى الغائب؛ مما يسهل عملية صياغة القـوانين ووضع النواميس العامة عن طريق تعميم هذه التجربة، فلو أبطلنا القول بالأسباب لأبطلنا القول بالعلم

---

193 ابن القيم ، مدارج السالكين ،ج3، دار الكتاب العربي، ص377.

194 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة . دار الآفاق الجديدة ، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص 128.

والحكمة جميعا، وفي ذلك ما فيه من المخاطرة والمجازفة، ولنتج عن ذلك تعطيـــل للعقـــول وإلغـــاء للتجارب التي تؤدي إلى اكتشاف القوانين الطبيعية والتي على أساسها قامت الحضارات الإنسانية.

يرى ابن رشد بأن القائلين بإنكار الأسباب إنما يقدمون بذلك فكرة عن عالم لا يحكمـــه نظـــام مطرد ولا سنن ثابتة "إن الادعاء بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست علاقة تأثير وإيجاد، وإنما هي مجرد تتابع في الحدوث، أنشأ عندنا عادة انتظار حادث كلما وقع قرينه من الحوادث، يجعل وجود تلك الأسباب كعدمه، فوجودها عندئذ ضرب من العبث والصدفة والاتفاق"[195].

فإدخال الغزالي فكرة " الإمكان" أو " الجواز" إلى العلاقات الطبيعية القائمـــة بـــين الأســـباب والمسببات عن طريق قوله بنظرية "العادة "بدل الضرورة، وهو قول كما يرى ابن رشـــد منـــاقض للحكمة الإلهية وللترتيب والنظام القائمين في الكون والدالين على المخترع الحكيم سبحانه وتعـــالى، لأننا متى ألغينا القول بالأسباب فقد ألغينا القول بالحكمة والإبداع والإتقان من قبل البارئ عز وجل الذي يقول: "**فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا**(43)"[196] وقولـــه ســـبحانه وتعالى: " **مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ**"[197].

وغني عن البيان أن ابن رشد وجد ضالته في النقطة التي رآها ضعفا في الفكر الأشعري فوجه إليها سهامه، وعلى الأخص الغزالي في بسطه لنظرية العادة، القائمة على الإمكان والجواز، وإنكار الأسباب فيقول حاكيا عنهم ومتمثلا مذهبهم: "وزعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس مـــن أجل حكمة فيها تقتضي العناية*، ولكن من قبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها، فإنه إن كان هذا الجواز على السواء، فلـــيس ههنـــا حكمة ولا يوجد ههنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم، وذلك أنه إن كان يمكن –علـــى زعمهم– أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه، فليس ههنا موافقة

---

195 راشد الغنوشي، القدر عند ابن تيمية ، شركة الطباعة والنشر والإشهار،1989، ص:39.

196 سورة فاطر آية 43

197 الملك آية 03

* الحقيقة أن القائلين بالإمكان والجواز لم يهدفوا أصلا إلى إنكار الحكمة من الخلق أو العناية به من قبل البارئ سبحانه، وأن أبعدهم عن ذلك هو الإمام الغزالي، وكيف يقول بذلك، أو ينسب إليه شيء منه وهو مؤلف كتاب: "الحكمة في مخلوقات الله" وهو كتاب ضمنه حكمة الله تعالى في خلقه بدء من التفكر في خلق السماء والعالم إلى خلق الشمس والقمر والكواكب والأرض والبحر، والماء والهواء والنار والإنسان والطير والبهائم والنحل والنمل والعنكبوت ودود القز والذباب والعقاب، والحدأة والحرباء والسمك والنبات وما إليها، ط3، 1406، 1986م، الحكمة في مخلوقات الله، دار إحياء العلوم بيروت، تحقيق الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا قباني.وإنما كان قول الغزالي بالإمكان والجواز لبيان مطلقية الإرادة الإلهية في فعل ما تشاء. كما مر في الباب السابق وهذه المطلقية لا تحيل خلق العالم على نمط آخر وفي مكان آخر وزمان آخر وفق الإرادة الإلهية المطلقة.

بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن عليه الله بخلقها وأمره بشكره عليها، فإن هذا الـرأي الـذي يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءا من هذا العالم كإمكان خلقه في الخلاء مثلا للذين يرون أنه موجود(يعني الخلاء)** بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان[198]. إن اعتراض ابن رشد هنا ومن هذه الجهة بكون القول بالإمكان والجواز يؤدي إلى رفض القول بالعناية غير صحيح من جهة النقل والعقل، وهو ما نراه تحاملا صريحا عليهم؛ لأن كتبهم طافحة بالقول بالعناية، بل إنهم ندبوا أنفسهم لهذا الغرض الذي من أجله عملوا على رفع الأسـباب إفساحا للمجال أمام عمل القدرة الإلهية بإطلاق وفي كل لحظة وحين، فليس صحيحا أن القـائلين بالجواز والإمكان يقولون بعدم العناية الإلهية في الكون وبفوضى الأشياء كما يحلـو لابـن رشـد تصويرهم.

أما من جهة العقل فإن العقل لا يحيل وجود عالم آخر تحكمه نواميس أخرى على نمط مخصوص، وهي من خلق الله، ولو شاء أن يفعل ذلك لفعل، وأما من حيث الشرع فقد دلت النصوص القرآنية على ذلك كما هو الشأن في خلق الإنسان إذ لو شاء الله خلقه على شكل آخر لفعل، قال الله تعالى: "**الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ(7)فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ(8)**"[199]، إذ لـو شـاء الله لخلـق الإنسان على صورة أخرى، ولكنه سبحانه اختار لنا هذه الصورة التي وصفها بكونها "فِي أَحْسَـنِ تَقْوِيمٍ(4)"[200] ولا يقال بعدها أنه ليس في الإمكان أبدع ولا أحسن مما كان، لأن ذلك لا يصلح أن يقال في حقه تعالى ،إذ مقتضى ذلك الحدُ من مشيئته وقدرته، وأما قوله تعالى: "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ"[201]، فمما يمكن أن يستدل به في هذا المقام.

ثانيـا: الإلزام الثاني الذي رتبه ابن رشد على الإمكان والجواز أو العادة ونكران الأسباب فهـو في رأيه يؤدي إلى إنكار الصانع، وهو في نظرنا ليس من لوازم مذهبهم، إذ أن غرضهم إنمـا كـان

** لا يؤمن ابن رشد كما الفلاسفة مثل أرسطو بوجود خلاء، يعني فراغا بين وجود الكون ووجود الله عز وجل، ولا بإمكانية خلق العالم على صورة أخرى، ولا في مكان آخر ولا في زمان آخر ولا على هيئة غير التي هو عليها، وهو ما عرضنا له سابقا في مبحثي قدم العالم، وما سنعرض له لاحقا حول مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، بعكس ما يراه المتكلمون ومنهم الغزالي، وأن الله قد كان ولا شيء معه ثم إنه لما شاء أن يخلق الإنسان خلقه وكذلك العالم من قبله، فهناك إذا خلاء وفراغ من حيث انعدام المادة والعالم والمكان والزمان، و هو ما لا يقره ابن رشد.

[198] ابن رشد، مناهج الأدلة،ص102.

[199] سورة الانفطار آية 07،08.

[200] سورة التين، آية 4.

[201] سورة إبراهيم، آية48.

المبالغة في إثبات وجود الله وقدرته وإرادته المطلقة، فكيف يحملهم ابن رشد هذه التبعة الشنيعة حين يقول: "وبالجملة فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يكن يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، فكذلك من جحد وجوب ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[202].

ويعزو ابن رشد رأي القائلين برفع الأسباب إلى من يقول بالصدفة والاتفاق، على الرغم من أن ذلك ليس من لازم مذهبهم كما أسلفنا، وفي ذلك ما فيه من الاعتساف والتمحل في حقهم إذ يقول: "وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق – اعني الذين يقولون لا صانع ههنا– وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"[203]، إن هذه النتيجة التي رتبها ابن رشد على مذهب القائلين بالجواز والإمكان غير صحيحة، وغير مسلم بها، لأن الجواز والإمكان اللذين يتحدث عنهما الغزالي هما منسوبين إلى الله ابتداء وانتهاء ومناط ذلك في فعله حرية إرادته المطلقة، و لم ينسبوها إلى غير الله، فأي الاحتمالين أو الجائزين أو الممكنين وقع فهو عندهم من الله وإليه **"قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"**[204] وما حمّله ابن رشد إياهم غير صحيح وهو نفسه يعترف بأن "الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله، وهيهات لا فاعل هنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها... وأيضا فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي"[205].

وفي نظرنا كان الأجدر بابن رشد أن يخطئهم في طريقة استدلالهم وأن يعذرهم في مجانبتهم الصواب ما دام أن مقصدهم بريء كما يقر هو، وهو إثبات الفاعلية الإلهية، أما أن يمسهم في أصل عقيدتهم باعتبار أن من جحد الأسباب فقد جحد الصانع الحكيم فهذا حكم نراه في غير محله*.

---

[202] مناهج الأدلة، ص:102.

[203] نفس المصدر، ص:103.

[204] سورة النساء، آية 78

[205] مناهج الأدلة، ص105.

* ينبغي هنا أن نلحظ أن هناك فرقا كبيرا بين النظرة التأصيلية التي ينطلق منها الفيلسوف أو المتكلم، وبين الموقف الدفاعي، فالأولى غالبا ما تتسم بالهدوء في الأسلوب والمناقشة والموضوعية في الحكم. أما الثاني، أي الدفاعي فهو غالبا ما يكتسي طابعا متشنجا ومتعسفا في أحكامه، وذلك ما حصل للغزالي في دفاعه عن الدين ضد الفلسفة، حيث كفر وبدع، ومثله ما يحصل لابن رشد في دفاعه عن

أما النظرة الصحيحة التي يراها ابن رشد في علاقة الأسباب بالمسببات فهي نظرة تقوم على الإقرار بمبدأ التلازم الضروري الطبيعي، ويلخص ذلك فيقول: "أما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون هاهنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وأن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة وأن هذا دائما لا يخل، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق، لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: "صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ"[206] وأي إتقان يكون -ليت شعري- في الموجودات إن كانت على الجواز، لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده"[207]، والجواز الذي يقصده المتكلمون هو الجواز المطلق الذي لا حصر له، بينما هو في رأي ابن رشد لا يعدو أن يكون أمرا طبيعيا ملاحظا ومشاهدا وقد أشار إلى ذلك بقوله: "فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل (يعني انفتاحا على المجهول) وليس هو جواز الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: "المطر جائز أن يترل وأن لا يترل، وذلك أن الجواز الذي من طبيعة الموجود، هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة، ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب"[208].

إن نظرة ابن رشد إلى معنى"الإمكان والجواز" لا تعتمد إلا على ما هو موجود حقيقيا حسيا، أو ممكنا وجائزا حسب طبيعة الموجودات ذاتها "والجائز عنده ليس ما لا حد له أو لا فصل له، ولا هو كل ما يخطر ببال الإنسان وما يتوهمه، إذ لو كان الجائز هكذا لكان جائزا فحسب، أي لكان يكون مستحيلا وممتنعا! وإنما الجائز الحقيقي هو الذي يستمد كيانه لا من المنطق بل من طبيعة الموجود... فلو حدنا عن هذا المبدأ الأساسي الذي به يتم وجود الجائز وثباته لهذينا وأجزنا وضع افتراضات غير جائزة الوجود في حد ذاتها"[209].

وقد هيأ ابن رشد ردوده الدفاعية في العناصر الآتية:

1- جحد الأسباب مبطل للعلم والحكمة.

2- جحد الأسباب غريب عن طباع الناس.

الفلسفة ضد هجمات الغزالي وغاراته المتكررة فكانت ردوده ذات أحكام قاسية كما رأينا، لا تختلف عن الأحكام التي أطلقها الغزالي على الفلاسفة عندما عمد إلى تكفيرهم.

[206] سورة النمل، آية88.

[207] مناهج الأدلة، ص:103-104.

[208] ابن رشد، مناهج الأدلة، 110-111.

[209] عبد المجيد الغنوشي، محاضرة في مؤتمر ابن رشد ، الجزائر، 1983،ج1 ص :257.

3- جحد الأسباب ينقض قول الغزالي:"لكل حادث سبب".

4- جحد الأسباب مؤد إلى إنكار طبائع الأشياء وصفاتها وخصوصياتها، إذ أن: "للأشـــياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن لـــه طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا"[210].

أما ما يقوله الأشاعرة والغزالي خصوصا فهو في نظر ابن رشد مخالف للعقل والحس، "أما الحس و العقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، والثاني من قبل ما أحاط بها مـــن خـــارج، وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فانه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمـــر وســـائر النجوم مسخرات لنا وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها. حتى أنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض."[211].

يؤكد ابن رشد على وجود الخصائص الطبيعية للأشياء التي أودعها الله فيها بنوعيات ومقـــادير محددة، وعليها يقوم نظام الكون، ولا يمكن أن يؤدي القول بذلك إطلاقا إلى إثبات فاعل آخـــر في العالم غير الله، فهو الذي قدرها وسخرها سبحانه وتعالى: "**الَّذِي أَعْطَى كُـــلَّ شَـــيْءٍ خَلْقَـــهُ ثُـــمَّ هَدَى(50)**"[212]، ومؤدى قوله ذلك: "أنه لو لم يكن لهذه تأثير في ما ههنا لما كان وجودها حكمـــة امتن بها علينا، ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها"[213]، إن ابن رشد ينفي أن يكـــون هنـــاك تناقض أو تعارض بين إثباتنا الخصائص الطبيعية التي للأشياء وبين قولنا بالفاعلية الإلهية المطلقة لأنـــه: "هيهات لا فاعل ههنا إلا الله؛ إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسبابا مؤثرة هـــو بإذنـــه وحفظـــه لوجودها"[214]، ثم يوالي شرحه للمسألة: "ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شـــيء أدل علـــى الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أســـقط جـــزءا عظيما من موجبات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءا من موجـــودات الله... ولـــو

---

[210] تهافت التهافت، ص: 334.

[211] مناهج الأدلة، ص 125-126.

[212] سورة طه آية 50

[213] نفس المصدر، ص127.

[214] المصدر السابق، ص105.

علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد كثير من موجودات بإذنه ولحفظها"[215]، ولكي يزيد المسألة توضيحا يضرب الأمثلة الآتية: "إن المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة، فإنما المعطي بها الله تبارك وتعالى. وكذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرا أو إصلاحا، ويبذر فيها الحب، وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى. فإذا على هذا لا خالق إلا الله تعالى، إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر"[216]، ففي نظر ابن رشد لا إشكال ولا تعارض بين القول بفاعلية الله المطلقة وفاعلية الأسباب في نفس الوقت، وإنما الوهم هو الذي قاد المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم إلى كثير من التمحلات التي وقعوا فيها.

إن رؤية ابن رشد في موضوع السببية هي رؤية منسجمة مع المعطيات الدينية وكذا التجريبية، وقد كان موفقا عندما ربط بين وجود الأسباب كأسباب ذاتية مادية أودعها الله في الطبيعة، وبين العناية والرعاية الإلهية للكون والحياة لكن الغرابة عنده -ما ألمحنا إليه في مواضع أخرى- أنه غير منسجم مع نفسه على طول الخط؛ فهو في تلخيصاته وشروحه لأرسطو غيره في كتبه الأخرى؛ فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت؛ خاصة ورقة "لضميمة" التي كاد أن ينضم فيها إلى معسكر الأشاعرة والمتكلمين بالكلية.

ويمكن القول بأن ابن رشد في كتبه الثلاثة التي ذكرناها هو أقرب إلى رجل الكلام منه إلى الفيلسوف؛ بينما في كتبه الأخرى هو أقرب إلى الفلسفة منه إلى أي شيء آخر؛ ويمكن أن نلاحظ أنه في كتبه الفلسفية كان مبالغا في عزل العالم عن الله بدءا وصيرورة وديمومة، بينما كان أقرب -أي العالم- من الله في كتبه الأخرى.

المطلب الثاني : نقد نظرية العادة:

يتساءل ابن رشد بداية عن معنى "العادة" الذي يقصده الأشاعرة، لأن الأمر عنده لا يعدو احتمالات ثلاثة:

1- هل هي عادة "الله" أن يفعل فعلا متكررا بنفس الطريقة؟

---

[215] المصدر نفسه، ص105-106.

[216] مناهج الأدلة، ص127، وهذه الأمثلة التي ساقها ابن رشد مأخوذة من قوله تعالى في سورة الواقعة:" أفرأيتم ما تمنون" [58] إلى قوله تعالى:" فظلتم تفكهون" [65].

2- هل هي عادة الأشياء أن يتكرر وجودها وحضورها كذلك؟

3- أم هي عادتنا نحن في الحكم على ذلك التكرار المشاهد بأنه عادة؟ فيقول:

"ماذا يريدون باسم العادة؟ هل يريدون منها أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟"[217].

أما المعنى الأول للعادة فباطل لأن العادة في الاصطلاح معنى يصدق عليه وصف غالبا أو كثيرا، وهذا المعنى غير جائز في حقه تعالى لأن العادة ملكة يحصلها الفاعل من تكرار أفعاله غالبا" ومحال أن يكون لله عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرارا لفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول:" **فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا**(43)"[218] "[219].

أما المعنى الثاني إن أرادوا من العادة، "وهو الذي للموجودات فلا يصح كذلك لأنهم إن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا وإما أكثريا"[220]، فان أرادوا اقتضاءه على وجه الضرورة والإلزام فهو ما يوافقهم عليه ابن رشد، وان أرادوه اقتضاء في الغالب لا على وجه الضرورة والإلزام فذلك ما يخالفهم فيه.

أما المعنى الثالث من العادة فهو الذي يوافقهم فيه، وهي عادتنا نحن في الحكم على الأشياء، لأن العادة بهذا المعنى هي حكم العقل على المشاهدات والموجودات الحسية؛ و"وجود الموجودات بما هي عليه هو في الحقيقة علة وسبب لعلمنا"[221]، لأن العادة بهذا المعنى: "ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، و به صار العقل عقلا، وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة"[222]، وإذا لم يكن هذا المعنى الأخير هو الذي قصد إليه القائلون بالعادة فان غيره من الأنواع باطل ولا يقوم على أساس لأن "قولهم إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب"[223]، فقد

---

217 تهافت التهافت،ص335.

218 سورة فاطر آية43.

219 نفس المصدر والصفحة.

220 نفس المصدر والصفحة.

221 الضميمة، ضمن الثلاثية، فصل المقال، مناهج الأدلة، ص41.

222 تهافت التهافت،ص335.

223 مناهج الأدلة، ص102.

كان يمكن أن توجد على أسباب أخرى، أو لا توجد أصلا ما دام باب الإمكان والجواز قد فتح أمام الاحتمالات المتعددة.

إن ابن رشد يرفض رفضا قاطعا ما يسمى بنظرية العادة ويقف من القائلين بها موقف التضـــاد؛ فبينما يرى الغزالي بأن العقل عن طريق نشاطاته المتعددة هو الذي يخلع على الواقــع وعلـــى تلـــك الارتباطات بين الأشياء في الطبيعة أو الإنسان صفة ما أو تفسيرا ما، يقف ابن رشد على النقيض من ذلك، إذ يعتبر الموجود هو علة وسبب لحدوث العلم في عقولنا. وإذا جاز لنا أن نصنف الغزالي مـــع الفلاسفة المثاليين[224] الذين يقدمون الوعي ونشاط العقل فيجعلونه منطلقا في تحديد الصور والهيئات وتفسير الارتباطات في الكون والطبيعة، فانه يجوز لنا في المقابل أن نعتبر ابن رشـــد في هـــذا المقـــام "فيلسوفا ماديا"، باعتبار أن السببية هي محل صراع قديم بين الفلاسفة المثاليين والماديين الذين جنح ابن رشد إلى صفهم.

فالفلسفة المادية تعترف بالعلاقة السببية بين الظواهر وترجع هذه العلاقة إلى الواقع الموضـــوعي، وتثبت لها الاستقلال التام عن وعينا، وكافة أنشطتنا العقلية، أما المثالية فهي بالإضافة إلى إنكارهـــا للتلازم الضروري فهي لا تعتبر سببية ناتجة عن الواقع الموضوعي بل من الوعي وأنواع النشاطات التي للعقل، ونحن إذا ذهبنا نلتمس موقف ابن رشد من هذه القضية: "وجدناه متفقا تمام الاتفاق مع تصور الفلاسفة الماديين... فهو يرى أن المعرفة الإنسانية، والعلم الإنساني نابع وصادر من الواقع الموضوعي، من الوجود، وأن التغيرات والتطورات التي تصيب هذا الواقع تعكس بدورها تغيرات في هذا العلـــم وتلك المعرفة، وأن أي لون من ألوان المعرفة جزئية كانت أو كلية، لا يمكن إلا أن يكـــون مرتبطـــا بالواقع ونابعا منه، حتى القضايا الكلية التي يؤلفها الذهن الإنساني من الجزئيات بواسطة العمليـــات العقلية المعقدة، ومنها التجريد، حتى هذه القضايا يرى ابن رشد أنها موجودة في الواقع قبل أن توجد في الذهن"[225]، ويزيد هذا المعنى وضوحا عندما يقرر بأن المعقولات الصادقة هي التي تكون موجودة في النفس والذهن على الصورة التي هي عليها في الواقع الموضوعي، أي خارج الذهن والنفس، وذلك ما يلزم عنه وجود المادة وجودا موضوعيا مستقلا عن النفس وخارجا عنـــها: "أمـــا أن الإمكـــان يستدعي مادة موجودة فذلك بين؛ فإن سائر المعقولات الصادقة لابد أن تستدعي أمرا موجودا خارج النفس، إذ كان الصادق كما قيل في حده: إنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس،

---

[224] كأفلاطون من القدماء وهيجل من المحدثين وغيرهما

[225] محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ص87.

فلابد في قولنا في الشيء إنه ممكن، أن يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الإمكان"[226]، وذلك على العكس مما ذهب إليه الغزالي في قوله "بقضاء العقل" أي أن الإمكان قضية عقلية بحتة لا تحتاج إلى موجود تجعل له وصفا أو تضاف إليه.

هذا ويمكن أن نستخلص من النقاش السابق أن ابن رشد يرجع الحكم إلى الوجود الموضوعي المادي بينما يرجعها الغزالي إلى الوجود الذهني الذي يترسخ بفعل العادة والتكرار اللذان يأخذان طابع الدوام مما يوحي أن هناك تلازما ضروريا بين العلة والمعلول؛ فوجود هذا الحكم بالنسبة إلى الغزالي هو في الذهن فحسب، ولكنه بالنسبة لابن رشد تلازم حقيقي وموضوعي.

إن اختلاف المنطلقات بالنسبة للأسس المعرفية هو الذي أدى إلى اختلاف النتائج في الحكم على الأشياء والعلل والمعلولات، فمصدر المعرفة عند الغزالي هو الذهن أو عالم الأفكار والتصورات التي ينشئها الذهن بشكل انطباعي تركيبي، بينما هي -أي المعرفة- عند ابن رشد- مصدرها الحس والواقع على ما هو عليه، ولا يمكن للعقل بأي حال أن يزيد أو ينقص منها شيئا لأنه في نظره مجرد عاكس لتلك الصور المادية في الطبيعة والإنسان.

وتبعا لما سبق فالمثاليون ومنهم الغزالي إذ ينفون أو يشككون في وجود العالم الموضوعي على ما هو عليه ويعتبرون ما نراه من ترابط علّي إنما هو نتاج للإحساسات والأفكار، وإذا كان هناك من قوانين تحكم الظواهر -في نظرهم- فإن ذلك لا يعبر إلا عن الانسجام والتوافق الذي اعتدنا أن نراه في الظواهر، وليس هناك أية قوة ضرورية، بينما يعترف الماديون ومنهم ابن رشد بالعلاقة السببية الضرورية للظواهر الطبيعية، ويعتبرون هذه العلاقة موضوعية ومستقلة عن ذواتنا وعن وعينا تمام الاستقلال.

---

[226] تهافت التهافت، ص99-100.

المبحث الثاني: الكون والفساد والخلق المستمر

المطلب الأول: الخلق المستمر.

نظرية الخلق المستمر عند ابن رشد تنطلق من المقدمات التي بنى عليها فلسفته في أزلية المادة وقدم العالم متابعا في ذلك آراء الفلاسفة المشائين وعلى رأسهم أرسطو.

فالكون أو العالم كما يراه ابن رشد لم يخلق دفعة واحدة، وفي فترة زمنية محددة كما تصوره المتكلمون، بل إن عمليات الخلق والإيجاد والتحول والتبدل والتغير والتطور هي عمليات أزلية وأبدية ومستمرة كما اتفق الفلاسفة على ذلك فيما يحكيه عنهم ابن رشد: "فإذا الجهة التي منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا، ليس هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس"[227]، فالخلق المستمر عند ابن رشد لا يعني الانطلاق من العدم بل من جنس الموجودات القديم الأزلي وعن طريق التبدل والتحول يكون الخلق مستمرا، لأنه يسلم ابتداء بوجود مادة أزلية وقديمة قدم القديم سبحانه وله على ما يذهب إليه أدلة من القرآن الكريم كقوله تعالى: "**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**"[228]، وقوله تعالى: "**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**"[229]، وفي ذلك ما يثبت في نظره أزلية المادة كجنس ولكن تطور هذه المادة وتبدلها من حال إلى حال يجعل عملية الخلق المتجددة هو ما يمكن أن نسميه حدوثا مستمرا.

ومن جهة ثانية وبرأي ابن رشد فهناك جهتان من قبلهما أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا واحدا غير قابل لأي ضرب من ضروب التغيير إحداهما: "أنهم ألفُوا (وجدوا) هذا الوجود الدوري قديما، وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله، وكذلك فساد الفاسد منها ألفوه كونا لما بعدها، فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم، ومتحرك قديم غير متغير في جوهره، وإنما هو متغير في المكان بأجزائه، أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منها وكون الكائن"[230]. وأما الوجه الثاني الذي من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولي "هو أنهم وجدوا الحركة في المكان ترتقي إلى متحرك من ذاته عن محرك أول غير متحرك أصلا، لا بالذات ولا بالعرض، وإلا وجدت محركات متحركات معا غير متناهية، وذلك مستحيل،

---

[227] تهافت التهافت، ص76.

[228] سورة فصلت، الآية 11.

[229] سورة هود، الآية7.

[230] تهافت التهافت، ص76.

فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزليا، وإلا لم يكن أولا وإذا كان ذلك كذلك فكـــل حركـــة في الوجود فهي ترتقي إلى هذا المحرك بالذات لا بالعرض، وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين مـــا يتحرك"[231].

فبموجب هذه النظرة يكون ابن رشد قد حسم موقفه من مسألة الخلق المستمر مـــبطلا بـــذلك نظرية أستاذه أرسطو التي تقوم على الاكتفاء بالتحريك الأول دون أن تتعداه للاستمرارية في الخلق، لقد بني ابن رشد نظريته في الخلق المستمر على مقولتي"الكون" و "الفساد" واللذان يعنيـــان جميـــع التبدلات والتطورات التي تحصل على الأجسام والجواهر وكذا الأعراض ويفرق ابن رشد بين المحرك بالعرض والمحرك بالذات، فالمحرك بالذات هو الخالق سبحانه، أما المحرك بالعرض فكل ما يحدث مـــن تحولات في الكون وتأثيرات الأشياء بعضها في بعض أو تولدها عن بعض، كالإنسان يلد إنسانا فهذا تحريك أو فعل بالعرض لا بالذات ويلخص ذلك فيقول: "وأما كون محرك قبل محرك مثل إنسان يولد إنسانا فذلك بالعرض لا بالذات، وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الإنسان من أول تكوينـــه إلى آخره، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك، وكذا وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات، وشرط في حفظ السموات والأرض وما بينهما"[232] فالخلق المستمر عند ابن رشد هـــو هذه التغيرات والتطورات الملاحظة على المادة؛ إما من نوعها أو من جنسها القريب منها أو البعيـــد لذلك يقول: "وقد نجد التغير في الكون يشبه التغير في النمو في السبب الفاعل والمادي، أما في السبب الفاعل فإنه كما أن المتكون إنما يتكون عن شيء موجود بالفعل، إما من نوع المتكون وإما من جنسه القريب أو البعيد، أما من النوع فمثال الإنسان من الإنسان والنار من النار، وأما بالجنس البعيد فمثل تكون الصلب من البارد، كذلك النامي إنما كان الفاعل فيه شيئا هو وصورة الأجزاء المتكونة واحدة بالنوع، فإن الفاعل لأجزاء العظم الذي ينمو بها هو العظم، وكذلك الأمر في سائر ما ينمـــو"[233]، ومن ثمة فان ابن رشد لا يرى أي وجه لصحة ما ذهبت إليه الأشعرية عن "الحدوث" وأن الوجود قد وجد مرة واحدة دفعة واحدة من غير شيء؛ أي من العدم، كما يرفض أن يكون هذا هـــو الفهـــم الصحيح لتصور الإسلام في هذه المسألة.

فالديمومة والتجدد في نظر ابن رشد أزليتان أبديتان لعملية الحدوث والتبدل، وذلك عن طريـــق

---

231 المصدر السايق، ص77.

232 المصدر السابق، ص77.

233 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد،تحقيق جمال الدين العلوي، تصديرمحمد المصباحي،دار الغرب الإسلامي،بيروت،ط1، 1995،ص45.

الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن الوجود بالفعل إلى الوجـود بـالقوة وهكـذا دواليك، فكل مظاهر "الكون" و "الفساد" الدائمين اللذين هما من فعل القديم الأزلي "لأن فعل الفاعل لا يخلو أن يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له، ومن حيـث هـو عـدم أو بكليهمـا جميعا"[234]، وعند ابن رشد فإن تعلق الفعل بالعدم محال إلا في حال الحركة فإن انعـدامها حاصـل وذلك في حالة سكون المتحرك، أما في الأجسام فلا يحصل عدم لا للعرض ولا للجوهر، وإنما هنـاك تحول من حال إلى حال، أي من كون إلى فساد، أما طبيعة المادة من حيث جوهرها فهي باقية في كل الأحوال ولذلك يقول: "ومحال أن يتعلق بالعدم (يعني الفعل)، لأن الفاعل لا يفعل عندما. ولـذلك يستحيل أن يتعلق بكليهما، فقد بقي أنه إنما يتعلق بالوجود، والإحداث ليس شيئا غير تعلق الفعـل بالوجود"[235] ووجه الاستحالة في تعلق الفعل بالعدم كما يراه ابن رشد هو كون "فعل الفاعل إنمـا هو إيجاد"[236] فيستوي في ذلك الوجود المسبوق بعدم وغير المسبوق به، ووجه الغلط في هذا القـول كما يصور ذلك ابن رشد هو "الاعتقاد بان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم، وهـو الوجود الذي بالقوة، ولا يتعلق بالوجود الذي هو بالفعل من حيث هو بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم، بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم"[237].

والقوة عند ابن رشد هي الاستعداد الكامن في ذات الموجود، لأن يتحقق فيما بعد بالفعل علـى صورة وشكل معينين محدد بخصائصه إذ يقول "والذي يستعمل عليه اسم القوة أكثر ذلك في الحكمة وأشهر عند الفلاسفة هو: "ما كان به الشيء مستعدا لأن يوجد بعدُ بالفعل"[238]

ويعود ابن رشد ليؤكد بأن "فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم"[239] وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان، ويدلل ابن رشد لذلك بقوله تعالى: "**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**"[240]. أما كيف يكون الموجود الممكن من الوجود الضروري "الأزلي" فقد سكت عنه الشرع لعدم قدرة أفهام الناس على بلوغ ذلك، أو لأن معرفـة الناس به ليست ضرورية، أما ما ذهبت إليه الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غـير

---

234 تهافت التهافت، ص134.

235 نفس المصدر الصفحة.

236 نفس المصدر الصفحة.

237 نفس المصدر الصفحة.

238 تلخيص ما بعد الطبيعة ص 27.

239 نفس المصدر الصفحة.

240 سورة فصلت، الآية11

شيء فهو الذي يخالفهم فيه ابن رشد.

أما الحدوث الذي تعلق به فعل الفاعل الأول فهو ليس حدوثا بالذات و الجـــنس، وإنمـــا هـــو حدوث بالأجزاء لأن المادة أزلية وقديمة كما سبقت الإشارة إليه استدلالا بالآية. فمنطلق القائلين بهذا النوع من الحدوث والنافين للحدوث بالذات والجنس هو الجهة التي اثبتوا من خلالها موجودا أزليـــا قديما أولا ليس بمتغير أصلا وهو علة العلل.

إن الموجودات التي يتحدث عنها ابن رشد هي حادثة باستمرار ولا يعتريها العدم وإنما التحـــول من صفة إلى أخرى ومن الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل والعكس صحيح؛ أي من حال الكون إلى حال الفساد وهذا ما يسميه بالوجود أو الحدوث المستمر، أما ما يتحدث عنه خصومه فهو حدوث منقطع من جهة كونه يعتريه العدم، ومن هنا يرى ابن رشد "أن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع، وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم، وإنما سمّت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم"[241].

فنحن هنا أمام حدوث وإيجاد يباين في مفهومه مفهوم المتكلمين للإحداث والإيجاد، الذي يعـــني عندهم الاختراع من العدم إذ الوجود عند ابن رشد "وجود بالقوة تكون فيه الذات في حالة الإمكان وهذا هو العدم، ووجود بالفعل يحدث للوجود بالقوة بواسطة الفاعل، وهذا هو معنى الإيجاد والفعل والخلق والإحداث"[242] فمفهوم العدم عند ابن رشد هو أن ينتقل الشيء أو العالم إلى صورة أخرى، وليس أن ينعدم الشيء بمعنى أن ينقلب إلى لا وجود أصلا" فليس بين حالتي "العدم" و"الوجود" بهذا المفهوم انفصال وانفصام تام، وإنما بينهما علاقات جـــدل واقتـــران تعمـــل فيهمـــا قـــوة الفعـــل باستمرار"[243]، وكما عمل ابن رشد على نفي الوجود الحادث إلى الجنس، فقد نفى أيضا وجـــود العدم "المحض" وذلك طبقا لنظريته القائلة بعدم الانقطاع أو الانفصال بين الوجود بالقوة والوجـــود بالفعل، ليصل من خلال ذلك إلى إقرار مبدأ التجدد والاستمرار في الخلق على الطريقة الـــتي أثبتـــها وبينها من خلال نصوص كثيرة قدم فيها تصوره لمعنى العدم والوجود، وذلك في كتابيـــه "تهافـــت التهافت" و "تلخيص الكون والفساد" الذي خصصه لهذا الموضوع تحديدا.

وتأكيدا لنظريته في الخلق المستمر أو الحفظ الإلهي الدائم يقرر ابن رشد: "فلذلك لا ينفك مـــن

---

241 تهافت التهافت، ص 133.

242 محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ص69.

243 المصدر السابق، ص70.

هذا الشك إلا أن يترل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم، ولا يزال بعد يقترن به كالحال في وجود الحركة، وذلك أنها دائما تحتاج إلى المحرك. والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع البارئ سبحانه، فضلا عما دون العالم العلوي، وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات، فإن المصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها"[244]، فالوجود و العدم هما على حال من الاقتران والتلازم الدائم ما إن يختفي أحدهما حتى يظهر الآخر بصورة تلقائية وبدون أي فاصل زمني بينهما، ما يؤكد الاستمرارية في التجدد، وذلك هو حال الكون كله خلقا من بعد خلق كما هو حال جسم الإنسان، ففي اللحظة الواحدة تموت فيه آلاف الخلايا لتخلق بعدها آلاف أخرى دون أن نستطيع نحن أن نلحظ ذلك بعيوننا المجردة كما يثبت ذلك ويؤكده علم البيولوجيا الحديث.

ولكي يدلل ابن رشد على ما يذهب إليه يسوق الأمثلة الآتية فيقول: "مثال ذلك أن البدن الواحد بعينه يصح حينا ويمرض حينا، وهو واحد بعينه، والنحاس المشار إليه يكون حينا مستديرا وحينا ذا زوايا وهو واحد بعينه. وأما التغير في الجوهر فيكون متى لم يبق من الشيء الذي منه التغير شيئا مشارا إليه على أنه موضوع لذلك الشيء الحادث فيه بالذات لا بالعرض، مثال ذلك إذا تغير الدم وصار كله منيا، أو تغير الهواء بجملته فصار ماء، وأبين ما يكون ذلك متى كان التغير من غير محسوس إلى محسوس بحس اللمس أو بسائر الحواس؛ مثال ذلك أن يتكون من الهواء ماء، فإن الهواء يكاد يكون غير محسوس لا بالبصر ولا باللمس"[245].

ويفرق ابن رشد بين أنواع التغير التي تطرأ على الجواهر بالحركة أو النمو أو الاضمحلال والتلاشي، فالتغير بالحركة "الانتقال" لا يستلزم زوال الشخص "عين المتغير ذاته" كالحال في حركة الشمس والقمر فيقول: "إن كل ما كان من أشخاص الجواهر متحركا إلا أنه غير ممكن فيه أن يفسد فإنه يعود بالشخص، وذلك أن الحركة إنما هي موجودة في المتحرك مثل الشمس والقمر"[246] ذلك أن تغير الشيء في هذه الحالة هو الحركة ذاتها، وانتقاله من موضع إلى موضع، وليس يلحقه فساد، لأن لحوق الفساد به في هذه الحالة "حالة الشمس والقمر" معناه السكون وهو أمر غير حاصل بحقها، وإذا كان هناك من فساد يلحقها فهو بنقصان الحرارة والضياء فيهما وهذا ثابت علميا، وأما ما كان من أشخاص الجواهر قابل للفساد فلا يمكن فيه أن يعود بالشخص، وإنما يمكن فيه أن يعود بالنوع؛

---

244 تهافت التهافت، ص 134.

245 ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، ص39.

246 المصدر نفسه، ص 133.

مثل تكون الهواء عن الماء والماء عن الهواء، لا أن شخص ذلك الماء الفاسد بعينه يعود دورا، ولو قدرنا المادة واحدة والفاعل واحدا فإنه من المعلومات الأول: أن الصانع الواحد بعينه إذا صنع من مادة ما لبنة ثم أفسدها وصنع أخرى أنها غير تلك اللبنة الأولى بالشخص(بالذات) لأنها غيرها بالصورة، وأنهما اثنين بالعدد واحد بالنوع، فإنه ليس الأشياء التي هي واحدة بالأسباب هي واحدة بالعدد والشخص"[247]، وهكذا فإن ابن رشد وإن لم يُفِض و لم يطنب في استعمال العبارات والألفاظ كالتي عند الغزالي حول الإرادة والمشيئة والقدرة الإلهية، إلا أن ذلك لم يقلل عنده من أهمية الفعل الإلهي وتدخله المستمر في إحداث التغير الذي في الأشياء والكون، بل إنه يصرح بأن فعل الله لو كف طرفة عين عن إحداث تلك التغيرات لبطل العالم ولتوقفت حركة الكون والحياة، وذلك إذ يقول: "فالفلاسفة* لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل فاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا: إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم[248]. ومهما يكن من أمر فإنه يجب أن نلحظ بأن ابن رشد وإن كان قد اتفق مع الغزالي في بعض القضايا الأولية؛ كعدم تعارض العقل والنقل إذا كان الأول صريحا والثاني صحيحا إلا أن الغزالي كان أميل إلى تغليب النص على العقل عند التعارض بينما؛ بينما عمل ابن رشد في الاتجاه المعاكس، كما اتفقا على أنه ليس للعامة أن تخوض في مسائل التأويل، وإن اختلفا في من يسمح له بذلك ومن لا يسمح.

إن ابن رشد وإن كان قد نجح في التوفيق بين النقل والعقل فإنه لم يفلح في التوفيق بين السببية والخلق ومرد ذلك في نظرنا إلى تأثره البالغ بأرسطو، ولذلك وجدنا أن الله تعالى أكثر حضورا في كتابيه المقال والمناهج وهو وسط بين ذلك في التهافت، وأكثر غيابا في كتبه الأخرى ولا نكاد نعثر على لفظ الخلق فيها؛ حيث استبدل الخلق الأول بالتحريك، وخلق العالم بالصنع والتركيب، والخلق المستمر بالحدوث والكون والفساد، وهكذا لم يكن ابن رشد يتحاشى استعمال المصطلحات الدينية بسبب ضرورات لغوية أو اصطلاحية أملتها طبيعة البحث، وإنما لأسباب اعتقادية نافح من أجلها وكافح، وكانت حصيلة ذلك الجهد عزل العالم عن الله والتقليل من الحضور الإلهي في الكون، وذلك ما جعل فكره أكثر قبولا في الأوساط المادية ولدى أصحاب النزعات العقلية، ودعاة الواقعية.

---

[247] المصدر نفسه، ص 134.

* لا نعتقد أن هذا الذي يذكره ابن رشد عن الفلاسفة صحيح بل هو رأيه الشخصي، لأن أرسطو زعيم المدرسة المشائية ومن جاء بعده إنما قالوا بنظرية " المحرك الأول" وفي هذه النظرة ما فيها من قصور.

[248] تهافت التهافت، ص186.

المطلب الثاني: الفعل الإنساني والسببية:

من أعوص المسائل وأشدها تعقيدا –بعد الخلق الأول– الفعل الإنساني وصلته بالإرادة والقادرية الإلهية، وإذا كان ابن رشد قد صال وجال في قضية الخلق الأول، فكيف كانت معالجته لهذه المسألة؟.

يقرر ابن رشد –منذ البدء– بأن هذه المسألة هي "من أعوص المسائل الشرعية" [249]، وذلك بسبب تعارض الأدلة فيها سواء العقلية أو السمعية، فإذا "تُؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول" [250]، في هذا السياق كان ينبغي أن يصب ابن رشد كل عبقريته وأن يبذل كل جهده من أجل تطبيق مبادئه في المعرفة؛ كعدم التعارض بين العقل والنقل، وضرورة التأويل للنصوص الدينية في حال تعارضها الظاهري مع مقتضيات القياس العقلي؛ ولكن الموضوع أعقد وأصعب؛ لأنه لا يتعلق بتعارض العقل مع النقل؛ ولكن بتعارض النقل مع النقل، والعقل مع العقل، فضلا عن تعارضهما مع بعضهما، وهذا يدفع بالمسألة إلى مستوى آخر من التعقيد قد لا يسهل حله.

وتبرز صعوبة المسألة بشكل أكبر عندما توضع الإرادة الإنسانية والقدرة حيال قدرة الله وإرادته، ولذلك يقول ابن رشد: "إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون ها هنا أفعال ليست تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون ها هنا خالق غير الله" [251] وليس ذلك إلا الإنسان "وإذا فرضناه –أي الإنسان– غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبورا عليها، وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب لا يطاق " [252].

بهذا التقابل المنطقي للمسألة في جانبيها –أي طرفي المعادلة– يضعنا ابن رشد في صلب الموضوع، وحول هذين الطرفين دار الجدل واحتدم النقاش وافترقت الفرق وكفر بعضها بعضا، فكيف نظر ابن رشد إلى المسألة؟

يقول "الظاهر من مقصد الشّرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في المسألة" [253]، ولكن ما هو هذا التوسط الذي هو الحق في المسألة؟ تلك التي حولها يدندن الجميع؛ لقد أدرك الأولون والآخرون المسألة بهذه الصورة وأن قصد الشارع هو

---

[249] مناهج الأدلة، ص 120.

[250] المصدر السابق، ص120

[251] المصدر السابق، ص 121،122

[252] المصدر نفسه، ص122.هكذا وردت لفظة "لايطاق" ولعل الأصح "ما لايطاق".

[253] المصدر السابق، ص122

الجمع بين الأمرين؛ ولكن ما هي الكيفية التي تحقق ذلك الجمع، وذلك التوسط الذي يتحدث عنه ابن رشد؟

قبل الولوج إلى عمق المشكلة يبدأ ابن رشد في تفكيك رموزها ومصطلحاتها. أليس الإنسان هو أحد أطراف هذه المعضلة؟ بلى، إذن فابن رشد يعرض المسألة للبحث فيها كعلاقة بين الإنسان من جهة والله من جهة ثانية. فمن جهة الإنسان "فالله تبارك وتعالى، قد خلق لنا قوى بها نقدر أن نكتسب أشياء هي أضداد"[254]، ومن خلال هذه المسلمة تبرز عدة أسئلة:

ما هي هذه القوى الموجودة لدى الإنسان؟ فابن رشد يقرر قدرة الإنسان على الفعل، واستطاعته اكتساب أشياء متضادة، ومن ثمة فهو فاعل ومؤثر في الأشياء، ولكن السؤال يظل قائما! هل هذه القوى موجودة دائما؟ أم أنها توجد وتختفي؛ أي توجد لحظة القيام بالفعل فقط -كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة- أم تنزع بعد أداء الفعل؟

ليس الأمر متعلقا بالقدرة فحسب، بل بالإرادة أيضا إذ يقول ابن رشد "وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا"[255].

لو توقفنا عند هذا الحد فإن العرض المقدم من قبل ابن رشد، لا يختلف في شيء عما قالت به المعتزلة، وهو عرض لا يزيد الأمر إلا غموضا والمسألة إلا تعقيدا، باعتبار أخذها من زاوية واحدة، لكن الغموض يبدأ في التلاشي عندما يوضح ابن رشد معنى الإرادة الإنسانية التي يقصدها وهي: "شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق شيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا؛ بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج"[256]، فهناك إذن تأثيرات من الخارج فما هي وما طبيعتها؟ يجيب ابن رشد: "إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه"[257] وإذن "فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها"[258].

يتضح مما سبق أن ابن رشد يعطي الأولوية للعلاقة الخارجية وللقوانين الضرورية، فماذا بقي إذن من إرادة وقدرة للإنسان؟ إذا كان إنما يتحرك تحت تأثير هذه القوانين الضرورية. أليست هذه هي الحتمية والجبرية في أسمى معانيها وأجلى صورها؟ فالضرورة التي كانت تحكم حركة المادة؛ كانت من

---

[254] المصدر السابق والصفحة نفسها.

[255] المصدر السابق، ص123.

[256] المصدر السابق والصفحة نفسها.

[257] المصدر السابق والصفحة نفسها.

[258] المصدر السابق والصفحة نفسها.

الداخل أي من ذات المادة نفسها. أما الضرورة التي يتحدث عنها ابن رشد هنا في الفعل الإنساني فهي ضرورة خارجية إذ أنه "لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها[259]"، فإرادتنا وقدرتنا لا تتحقق إلا بمواتاة القوانين الموضوعية التي تحكم العالم لإرادتنا وقدرتنا مع زوال العوائق عن تلك القوانين، ومن خلال العلاقة الضرورية أو الجدلية بين ذواتنا وقوانين العالم نحقق اكتسابنا، ومن ثم فالاكتساب عند ابن رشد هو "فعالية الذات الإنسانية في الواقع المشروط قانونيا ضمن العلاقة الجدلية للواقع –الذات–"[260]، هذا التوافق أو التراتب على الفعل الواحد الذي نفعله نحن بين الإرادتين والقدرتين، أو بين الأسباب الداخلية (الذاتية) لدى الإنسان والخارجية المسخرة هو "المعبر عنه بقدر الله"[261].

ثم يمضي ابن رشد قدما في شرح المسألة مؤكدا على وجود تلك الأسباب، وأنها ليست تجري بصورة اعتباطية فوضوية: "فمن تصب تمته ومن تخطيء يعمر فيهرم[262]"، لا بل هي "تجري على نظام محدود، وترتيب منضود لا تخل في ذلك"[263] وكذلك بالنسبة للقوانين والنظم التي تحكم إرادتنا نحن، فمادامت أفعالنا لا تتحقق إلا بالتوافق بين المنظومتين –منظومة القوانين الخارجية، ومنظومة القوانين الداخلية للذات الإنسانية– فوجب أن تكون أفعالنا كذلك تجري على نظام محدود.

ويصل ابن رشد إلى ذروة إبداعه في تخريج المسألة وبيان العلاقة بين الإرادتين والقدرتين وذلك عندما يقول: "وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا، والنظام المحدد الذي في الأسباب الداخلة والخارجة... التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ"[264]، وهذه الأسباب (القوانين) لا يعلم تفاصيلها وكنهها إلى الله تعالى؛ لأنها من الغيب الذي اختص الله تعالى به نفسه "ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده كما قال تعالى (**قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله**)[265] فالذي يعلم تفاصيل تلك الأسباب وما هي عليه وهو الذي يمكنه معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا

---

259 المصدر السابق والصفحة نفسها.

260 الدكتور عمار عامر، مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مطبعة عكرمة، دمشق، ط1، 1998، ص97.

261 مناهج الأدلة، ص123.

262 هذا البيت لزهير بن أبي سلمى في معلقته، وهو بيت مشهور.

263 مناهج الأدلة ص123.

264 المصدر السابق، ص123، 124.

265 سورة النمل، الآية 65.

وجوده"[266] وتلك هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعالى "**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو**"[267].

وبموجب هذه النظرة فلا تعارض بين الأمرين: فالله فاعل فاعلية مطلقة، والإنسان فاعل كذلك في حدود مشروطة ومحكومة بالظروف المحيطة به، وبهذا التحليل الذي قدمه ابن رشد يمكن أن نجمع بين إرادة الله وإرادة الإنسان على الفعل الواحد، وكذا بين القدرتين وهو قصد الشرع من ذلك، وأن الخلل الذي حصل عند الباحثين في المسألة على مر العصور مرده إلى التفريق بين الأمرين والفصل بينهما: "هذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض، وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك ... فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة"[268].

تلك هي الخلاصة الجميلة والبسيطة –في الوقت نفسه– التي يقدمها ابن رشد لهذه المسألة التي تعتبر من أعوص وأعقد مسائل الوجود البشري، وهو تصور يقترب ويفترق عما ذكره كل من الباقلاني و الجويني إذا جمعنا مذهبيهما في المسألة؛ حيث نظر الباقلاني إليها من جهة الثواب والعقاب فقال بنظرية "القصد"، بينما نظر إليها الجويني من حيث وصفها الظاهري فقال بنظرية "الأسباب"، فإذا جمعنا المذهبين صرنا إلى فهم شامل للمسألة، وهو ما فعله ابن تيمية ولعله كان متأثرا في ذلك بابن رشد مع نوع من التطوير لمذهبه، وهو ما نرجحه ونذهب إليه[269].

ويمتاز الحل الذي يقدمه ابن رشد حول هذه المسألة "السببية والفعل الإنساني" بأنه يقرر حقيقة علمية، وهي فكرة السنن والقوانين كما أنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن له أن يكون محضا، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقا "بل نستطيع القول على نحو ما، بأن الإنسان مجبر في اختياره في أكثر الأحيان، لأنه يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله، وكلما اختار طريقا معينا في حياته أصبح مجبرا إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلية التي تتناسب مع هذا الطريق"[270].

---

[266] مناهج الأدلة، ص 124.

[267] سورة الأنعام، الآية 59.

[268] مناهج الأدلة، ص 124.

[269] أنظر رسالتنا "نقد ابن تيمية للكسب الأشعري"، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1977، ص 112-117.

[270] محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف مصر، ط 5 ، 1973، ص 151.



السببية والخلق المتواصل لدى ابن خلدون

الفـــــصل الأول

حياته وآثاره وأفكاره

المبحث الأول: حياة ابن خلدون وآثاره:

المطلب الأول: حياتـــــــه (عبد الرحمن بن خلدون):

1- مولده: **هـــو أبـــو زيــــد ولي الديـــن عبد الرحمن ، بن أبي بكر محمد ، بن أبـــي عبد الله محمد ، بن محمد ، بن الحسن ، بن محمد ، بن جابـــر ، بن محمد ، بن إبراهيم ، بن عبد الرحمن ، بن خلدون ، اليمني ، الاشبيلي ، التونسي ، المالكي ، الأشعري** ، ولد في غرّة رمضـــان 732 هـــ الموافق لـــ: 27 ماي 1332 م، وتوفي في 27 رمضان 806 هـــ، الموافق لـــ: 19 مـــارس 1406م .[1]

2- نسبه وأسرته: يقول ابن خلدون عن نسبه وأسرته "لا أذكر من نسبي إلى خلـــدون غـــير هؤلاء العشرة، ويغلب على الظن أنّهم أكثر، وأنّه سقط مثلهم عددا؛ لأنّ **خلدون** هذا هو الـــداخل إلى الأندلس، فإن كان أول الفتح فالمدة لهذا العهد سبعمائة سنة، فيكونون زهاء العشرين، ثلاثة لكل مائة... ونسبنـــا حضرموت، من عرب اليمن، إلى وائـــــل بن حجر، من أقيال العرب، معـــروف وله صحبة. قال **أبو محمد بن حزم في "كتاب الجمهرة "**: وهو وائل بن حجر بن سعيد بن مسروق بن وائل بن النعمان بن ربيعة بن الحارث بن عوف بن سعيد بن عوف بن عدي بـــن مالـــك ابـــن شرحبيل بن الحارث بن مالك بن مرّة بن حميري بن زيد ابن الحضرمي بن عمرو بن عبد الله بن هاني، بن عوف بن جرشم ابن عبد شمس بن زيد بن لأي بن شبت بن قدامة بن أعجب بن مالك بن لأي بن قحطان. وابنه علقمة بن وائل وعبد الجبّار بن وائل. ذكـــره **أبو عمر بن عبد الـــبرّ في حـــرف الواو من "الاستيعاب" وأنه وفد على النبي صلى الله عليه وسلم، فبسط له رداءه، وأجلسه عليه، وقال: "اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة"** [2]

دخلـــــت عائلة **آل خلدون** تونس معززة، بعد أن سقطت مدينة **اشبيلية** عام 1248 م بيـــد الملك المسيحي فرديناند الثالث بن ألفونس التاسع، ولعائلته مع اشبيلية قصص وذكريـــات، "ولم يزل بيت بني خلدون باشبيلية ـــ كما ذكره ابن حيان وابن حزم وغيرهما سائر أيام بني أمية إلى أزمـــان الطوائف ـــ وانمحت عنهم الإمارة بما ذهب لهم من الشوكة. ولما علا **كعب ابن عبـــاد** باشـــبيلية

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، بيروت، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، دار الكتاب المصري 1979، ص2.

[2] عبد الرحمن ابن خلدون ، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني . القاهرة ، دار الكتاب المصري ، 1979 م ، ص : 3 - 4 .

واستبـــدّ على أهلها، استـــوزر من بنـــــي خلدون هؤلاء، واستعملهم في رتب دولته، وحضـــروا معه **وقعة الزلاقة**[3]، كانت لابن عباد و**ليوسف بن تاشفين** على ملك الجلالقة، فاستشهد فيها طائفة كبيرة من بني خلدون هؤلاء، ثبتوا في الجولة مع ابن عبّاد فاستلحموا في ذلك الموقف. ثم كان الظهور للمسلمين، ونصرهم الله على عدوهم. ثم تغلب يوسف بن تاشفين والمرابطـــون علـــى الأنـــدلس، واضمحلت دولة العرب وفنيت قبائلهم."[4].

3– تعليمه: تعلّـــم علاّمتنا ما تعلّم على يد أبيه الذي هجر الحياة السياسية طوعا لا كرهـــا، وأقام يعلّم ابنه مبادئ العربية مع حفظ القرآن الكريم وتلك عادة أهل إفريقية تميّزوا بها عن غيرهـــم، يقول ابن خلدون: "وربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أن أيفعت وقرأت القرآن العظـــيم علـــى الأستاذ المكتّب **أبي عبد الله محمد بن سعد بن برّال الأنصاري**، أصله من جالية الأندلس من أعمال بلنسية، أخذ عن مشيخة **بلنسية** وأعمالها، وكان إماما في القراءات، لا يلحق ثأوه، وكان من أشهر شيوخـــه في القراءات السبع **أبو العباس أحمد بن محمد البطرني**، ومشيختـــــه فيهـــا، وأسانيـــده معروفة. وبعـــد أن استظهرت القرآن الكريم من حفظي، قرأته عليه بالقراءات السبـــع المشـــهورة إفرادا وجمعا في إحدى وعشرين ختمة، ثم جمعتها فـــي ختمة واحدة أخرى، ثم قرأت برواية يعقوب ختمة واحدة جمعا بين الروايتين عنه؛ وعرضت عليه رحمه الله **قصيدتي الشاطبي**، اللاّمية في القراءات، والرّائية في الرسم، وأخبرني بهما عن الأستاذ أبي العباس البطرني وغيره من شيوخه، وعرضت عليـــه كتاب "**التقصّي لأحاديث الموطّأ**" **لابن عبد البرّ**، حـــذا به حذو كتابه "**التمهيد**" علـــى الموطـــأ، مقتصرا على الأحاديث فقط... ودارست عليه كتبـــــا جمّة، مثل كتاب "**التسهيل**" لابن مـــالك، و مختصر **ابن الحاجب**، في الفقه، و لم أكملهما بالحفظ، وفـــــي خلال ذلك، تعلّمت صناعة العربية على والدي، وعلى أستاذي تونس : منهم "**الشيخ أبو عبد الله بن العربي الحصايري**"، وكان إماما في النحو وله شـــرح مستوفى على كتاب التسهيـــل . ومنهم **أبو عبد الله محمـــد بـــن الشـــواش الزرزالي**. ومنهم **أبو العباس أحمد بن القصّار**، كان ممتعـــا في صناعة النحـــو، ولـــه شرح علـــى قصيـــدة البـــردة، المشهورة في مدح الجناب النبـــــوي"[5].

---

[3] الزلاقة: هو الموضع الذي لا يمكن الثبوت عليه، من شدة زلقه، (والزلاقة) أرض بالأندلس بغرب قرطبة، كانت عندها وقعة في أيام أمير المسلمين يوسف بن تاشفين (أيام المرابطين) مع الأنفنش ملك الأفرنج. [معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صابر 1986]

[4] عبد الرحمن ابن خلدون ، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني . القاهرة ، دار الكتاب المصري ، 1979 م ، ص: 9 - 10 .

[5] المصـــدر نفســـه ، ص: 17 ، 18 ، 19.

كما أن أكبر شخصية أثرت فيه ونالت إعجابه الشديد، وكانت طريقا إلى نضجه وثراء فكره؛ هي شخصية "الآبلي" عبد الله بن محمد بن ابراهيم الآبلي درس عليه العلوم العقلية والفلسفية والمنطق والعلوم الطبيعية والرياضية والفلكية.[6]

4 – رحلاته العلمية والسياسية:

وتبدلت الأحوال، وهلك والـــده فـــي جملة من هلك عقب وباء الطاعون الجارف الـــــذي ضـــرب جزءا كبيرا من العالم القديم تاركا أثرا بليغا في نفسية ابن خلدون، والحقيقة أننـــا لا نجـــد كبيـــر إشارة إلى ما كانت عليـــه الأوضاع عقب هـــذا الداء، ولكن معظم المصادر تشـــير إلى أنّ حاضرة الإسلام في المغرب فقدت جراء هذا الوباء المعدي ثلث أو نصف سكانها، مثلها مثل أوربـــا ومناطق واسعة من آسيا، ولهول ما رأى ووجع ما تلقى أشار ابن خلدون إلى ذلك مرارا، وكتب في المقدمة : "ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي يحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حـــين هرمهـــا وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلالها وفلّ من حدّها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشـــي والاضمحلال أموالها وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر فخربت الأمصار والمصـــانع ودرســـت السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبـــدّل الساكن وكأني بالمشرق قـــد نزل بع مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه وكأنّما نادى لسان الكـــون في العـــالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة."[7]

والواقع أنّ **ابن خلدون** لم يتوقف يوما عن الحلّ والترحال ورافق ذلك كلّه مصائب ونكبـــات كانت له كصهوة جواد تخطّى بها كل ما وقف في وجهه، وثمّـــة محطتان مهمّتـــان بالإضافـــــة إلى كل ما سبق كانـــا لهما دورا بارزا في إذكاء شعلة ابن خلدون وتقوية لهيبها، وهاتان المحطتان هما ما كان له بفـــاس بعد نكبة بجـــاية، ثم ما كان له في القاهـــرة حين زارها. فأما ما كان له بفـــــاس فقد ذكره في التعريف قائلا: "وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس، وجمع أهل العلم للتحليق بمجلســـه، وجرى ذكري عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس؛ فأخبره الذين لقيتهـــم بتونس عنّي، ووصفوني له؛ فكتـــب إلى الحاجب يستقدمني، فقدمت عليه، سنة خمس وخمسين، ونظمني في أهل مجلسه العلمي، وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتاباته، والتوقيع بين يديه –علـــى

---

[6] المصـــدر السابق ، ص: 15 ، 16.

[7] ابن خلدون، المقدمة(تاريخ العلامة ابن خلدون)، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت،لبنان،1960م،ج1،ص53.

كره مني– إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي. وعكفت على النظر، والقراءة، ولقاء المشيخة، من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس، الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الإفادة منهم على البغية. "[8]

ويصف **ابن خلدون** المنصب الذي تولاه بالذي لا يليق بمقام سلفه ومع ذلك فقد قبله لأنه أتاح له لقاء المشيخة والعلماء، ويفهم من ذلك أنّ ابن خلدون قد حنّ إلى الدرس ثانية وأيقن أنّ عهد البحث عن النجاح السياسي قد ولّى، وأنّ عليه أن يبحث عن مجد آخر، هو مجده الحقيقي ومجد عائلته وأبيه. إنّه مجد الدرس والتحصيل. **أما المحطة الثانية** والتي نراها هامة فهي ليست محطة الأندلس، وإنّما هي محطة القاهرة، القاهرة التي قال فيها: "إنّ الذي يتخيّله الإنسان، فإنما يراه دون الصورة التي تخيلها، لاتساع الخيال عن كل محسوس، إلاّ القاهرة، فإنها أوسع من كل ما يتخيّل فيها."[9]

والحقيقة التي لا مراء فيها، أنّ القاهرة يوم وصلها ابن خلدون كانت ملاذ التفكير والنظر من المشرق والمغرب على حدّ سواء لما أسداه سلاطينها المماليك من عطف ورعاية للعلم والفن والأدب عبر عديد المؤسسات التي سهروا على إنشائها، ولمّا دخلتها، أقمت أياما، وانثال عليّ طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا؛ فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها "[10].

وكان أن صادف مقدم ابن خلدون إلى القاهرة أنّ وليّ الظاهر برقوق أمر مصر عشرة أيام فقط قبل دخول ابن خلدون إلى عاصمة السلطنة، وشجّع ذلك كثيرا الوافد من بعيد على الاتصال بالوافد الجديد على القصر، "ثم كان الاتصال بالسلطان، فأبرّ اللقاء، وأنّس الغربة، ووفّر الجراية من صدقاته، شأنه مع أهل العلم، وانتظرت لحاق أهلي وولدي من تونس، وقد صدّهم السلطان هنالك عن السفر، اغتباطا بعودي إليه، فطلبت من السلطان صاحب مصر الشفاعة إليه في تخلية سبيلهم، فخاطبه في ذلك "[11].

5 – عصر ابن خلدون:

لكن هناك صورة أخرى ارتبطت بابن خلدون وهي خارجة عن نطاق الحيز الذي كان يتحرك

---

8 ابن خلدون، التعريف، ص: 60 – 61.

9 المصدر نفسه، ص: 266.

10 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

11 المصدر نفسه، ص 266 - 267.

فيه، ويتعلّق الأمر بما كان يجري لدى الآخر من نشاط يوحي ببداية بروز مؤشرات على تقلب واسع في الحياة آنذاك، والواقع أنّ المغرب الإسلامي قد عاش طيلة عقود القرن الثامن للهجرة خلافات حادة بين إماراته، وباتت مقاطعات المسلمين الشمالية في شبه جزيرة ايبيريا تسقط الواحدة تلو الأخرى ممّا عدّ في نظر العلماء والساسة مؤشرا كافيا على غزو مسيحي شامل للمغرب الإسلامي كله، "يمكن القول بأنّ العصر الذي عاش فيه ابن خلدون كان يمثل نهاية العصور الوسطى –بالنسبة للمسيحيين– وبدايات عصر النهضة في أوربا (ق 14 الميلادي الثامن الهجري)، فبينما كانت مظاهر النهضة تلوح في أفق أوربا بعد الظلام الدامس الذي اكتنفها طوال العصور الوسطى، كانت الحضارة الإسلامية في الدول العربية والإسلامية تسير في خط منحدر نحو الأفول وتعاني من التدهور والانحطاط، فقد سقطت الدولة العباسية في بغداد على أيدي المغول بقيادة " **تيمورلنك**"، أما بالنسبة لبلاد الأندلس فقد كان الملوك الكاثوليك يتحفزون للقضاء على ما تبقى منها في أيدي المسلمين، إذ كانت أهم مراكز الحضارة الإسلامية في الأندلس قد سقطت في أيديهم، ونعني طليطلة، وقرطبة، وإشبيلية .. ، ولم يبق لديهم إلاّ قطعة صغيرة في الجنوب تكاد تنحصر في "**غرناطة**" وجبل الفتح، وكان " **بنو الأحمر**" هم الذين يملكون تلك المنطقة إلاّ أنهم كثيرا ما كانوا يتنافسون فيما بينهم على الحكم ، وقد اتصل بهم ابن خلدون –كما مرّ بنا– وشاهد أوضاعهم المتردية ولعله قد أدرك أنّ ظل العرب على وشك الزوال من الأندلس عما قريب.[12]

إنّ ما سهّل مهمة المسيحيين هو بنية المجتمع في دول المغرب الإسلامي، ذلك أنّ الوحدة الأساسية في الدولة ليست هي المؤسسات بما تضفيه عليها الدولة من الشرعية وإنّما هي مجموع القبائل المتناثرة والمتنافرة غالبا، ذلك أنّ ودّها نادرا ما يصفو ليعود فينكدر مرّة ثانية، والمد والجزر هذا إنّما يخضع أساسا لميزان القوة، فحيث ما مال فثمة انهزام وانكسار يوهم بفوز وانتصار، وكل ذلك كان يعمل لصالح الشمال المسيحي .

أما من الناحية الحضارية العامة، فإنّ قرن ابن خلدون، هو قرن وقع فيه قسم كبير من التقاطع بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي، وسيكون مؤدى هذا التقاطع أن يسلم الأول للثاني حضارته قبل أن يحتضر، وكانت الأندلس إحدى أهم بوابات التلاقي بين عالمين يدرك كل منهما قيمة الآخر. أو هي

---

[12] محمد فريد حشيش ، ابن خلدون بين العلم والسياسة ، أعمال الملتقى الدولي الثاني عن ابن خلدون ، الجزائر ، 1986 م ، ص : 123 .

إحـــدى أهم قلاع الحضارة الإسلامية بلا منازع .

وفي ظل هاته الصورة تمكن الفقهاء من تثبيت دعائمهم، وممّا زادهم قوة تفردهم بحـــق الـــدعوة للجهاد، علما أنّه وعلى **عهد ابن خلدون** لم يكن الجهاد قائما خارج دار الإسلام، بل كانت هناك حروب أهلية مزّقـــت كيان المغرب الإسلامي شـــرّ ممزق وتركتـــه في مهب ريـــح عاتية لم يقـــو على مجابهتهـــــا.

وبالجملة فقد كان عصر ابن خلدون عصر التقلبات السياسية والقلاقل الاجتماعية؛ لـــيس أدل على ذلك من أن أميرا واحدا قد حصر له ما يلي:

6 – عصر التقلبات السياسية:

فالأمير الحفصي **محمد بن عبد الله الذي**كان يتولى إمارة بجاية، تابعا لسلطان أفريقيا في تونس.

1- فقَدَ إمارته لّمـــا أغار عليها السلطان أبو الحسن المريني.

2 – وعاد إلى مقـــر إمارته، وصار يحكمها كالسابق، عندما ثـــــار السلطان أبو عنان علـــى والده، ورأى أن يعيد الأمراء الحفصيين إلى إمارتهم، ليدافعوا عنها، ويُحولوا دون عـــودة والـــده إلى مملكته .

3- فقد إمارته مرّة أخرى، عندما عاد السلطان أبو عنان واستولى على بجاية بعد موت والـــده، وصار الأمير يعيش مرّة أخرى بعيدا عن بلاده .

4 – عندما مرض السلطان أبو عنان، فكّر الأمير محمد بالفرار من فاس لاستعادة إمارته، إلاّ أنّ السلطان علم بالأمر، وأفسد عليه خطّته .

5- ورغم هذا استطاع الأمير أن يغادر فـــــاس -بعد موت السلطان المشار إليه- وأن يتوجـــه نحو مقر إقامته؛ إلاّ أنّه وجد أنّ عمّه "أبو إسحاق" الحفصي سبقه إلى الاستيلاء على بجاية، فاضطر إلى محاصرتها، وبذل جهودا جبارة لتخليصها من حكم ذلك العـــــم.

6- وبعدما استولى على بجاية، وأخذ يوطّد حكمه فيها تعرّض إلى خصومة جديدة، وهجوم ابن عمه صاحب قسنطينة الذي أراد توسيع حدود إمارته، وزحف على بجاية. ولقي **الأميـــــر محمـــد** حتفه خـــلال الاصطدام الذي وقع بين جيشه وبين جيوش ابن عمّه .[13]

إنّ الواقع الذي عايشه ابن خلدون هو في حقيقته نتاج لما سبق من تصدعات في بنية دول لم تقم

[13] ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، بيروت ، مكتبة الخانجي ودار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة موسعة ، 1387 هـــ ، 1967 م ، ص : 62 .

على مثل ما قامت عليه دول دام نفوذها لفترات أطول منها، وكان انهيار الدولة الموحدية مؤشرا على قرب نهاية حضارة قبل أن تحوّل وجهتها. "فقبل دخول المرينيين إلى فـــاس سنة 1269م، وقضـــائهم على الدولة الموحدية التي تقلّص نفوذها بعد 1212م ودخلت بسرعة مرحلة طويلة من الاحتضــــار، فقدَ المغرب العربي وحدته السياسية التي عرفها في عهد الإمبراطورية الموحدية، وهكذا أصبحت ثلاث دول تقتسم أطراف المغرب العربي؛ الحفصيون بتونس وبنو عبد الواد بتلمسان والمرينيون بفاس، هذا فضلا عن دولة بني الأحمر بغرناطة ... واكتسى العداء بين هذه الدول شكلين رئيسيين :

- الحروب واكتساح أراضي الدولة الأخرى، وهكذا كانت الحرب سجالا بين المرينيين وأبنـــاء عمومتهم من بني عبد الواد ... ونجد العداء نفسه بين هذه الدولة والدولة الحفصية .
- التآمر على الدولة المجاورة والتدخل في سياستها الداخلية قصد خلق مشاكل تشـــغلها عـــن إعلان الحرب عليها"[14] .

إنّ تاريـــخ آل خلدون عامة وعبد الرحمن خاصة من جهة وما أحاط بالحياة العامة من أحداث من جهة أخرى، يصلح لأن يكون أنموذجا دقيقا لمؤرخ جاد أو مفكر قلق للبحـــث عـــن الحقيقـــة التاريخية والمجد الشخصي، وذلك ما حصل لابن خلدون، وهو وإن كان قد فشل في إحـــداها فقـــد أدرك الأخرى، لقد كان طموحه كبيرا أدى به إلى الصعود والهبوط في السياسة ومراكـــز الإدارة إلى درجة أن يسجن ويهان، ولكن ثمار تلك التجربة وإن لم تفده في تحقيق هذا الطموح إلى الحد الـــذي كان يؤمله إلا أن ثمار تلك التجربة إن لم تكن إلا هذا العمل الفذ الذي أهداه للبشـــرية –ألا وهـــو المقدمة– لكان ذلك يكفيه فخرا وشرفا "وهذا ما يجمع عليه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية، وهو أن التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن خلدون مصدر أساسي من مصـــادر فكـــره الاجتماعي والسياسي، فقد عاش ابن خلدون نحوا من خمس عشرة سنة في قصور الملوك والأمـــراء، فتعرف عن كثب على أسلوب حياة الحضارة؛ كما عاش ابن خلدون بين أحضان العمران البـــدوي متنقلا بين القبائل، لاجئا تارة ومفاوضا تارة أخرى"[15].

---

[14] أحمد بوشرب، أزمات القرن 14 ودورها في تغيير ميزان القوى لصالح الدول المسيحية المشرفة على الحوض الغربي للأبيض المتوسط ، أعمال الملتقى الدولي الثاني عن ابن خلدون ، الجزائر ، المركز الوطني للدراسات التاريخية ، 1986 م ، ص 224 – 225.

[15] الجابري العصبية والدولة في فكر ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2001، ص63.

وإذا كان لأحداث عصر ابن خلدون -وما عاشه من تقلبات- من حسنة عليه؛ فتلك الخبرة العميقة التي اكتسبها من معايشته لأصحابها حتى أصبحت لديه القدرة على التحليل والاستنتاج بعد الاستقراء ثم صياغة النظريات العامة من الأحوال والأحداث الخاصة.

تلك هي أهم المحطات في **حياة ابن خلدون**، منها المعقول ومنها ما اتّسم باللامعقولية، فكان جارفا عازفا عن كل معقول، وتبقى آثار ذلك كله فيما تركه لنا ابن خلدون من علم وفلسفة تستنير بها الأجيال على مدى الزمن، فما هي هذه العلوم وما هي أصنافها كما يراها ابن خلدون؟

المطلب الثاني: أصناف العلوم عند ابن خلدون:

اهتم ابن خلدون بتصنيف العلوم الواقعة في عهده، وبيان ما تبحث فيه، وتقدير فائدتها للمتعلم وقد قسم العلوم المنتشرة في المجتمعات المتحضرة حتى عصره إلى قسمين كبيرين هما:

- **العلوم العقلية**: "وهي العلوم التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها. وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطإ، من حيث هو إنسان ذو فكر"[16]. وهذه العلوم غير مختصة بملة معينة، بل يستوي الناس في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان العمران في الخليقة، وهذه العلوم عنده لا صلة لها بالدين الإسلامي ولا بغيره من الأديان "فلابد لعامة الناس من دراستها ومعرفتها، لأنها علوم ناضجة وضرورية لحياة المجتمعات المتحضرة وللرقي بالفكر"[17]. ويطلق ابن خلدون على هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي الطبيعيات، وعلم الإلهيات، والرياضيات، والمنطق وكل أنواع منها تندرج تحت عدة علوم فرعية أخرى.

- **العلوم النقلية**: وهي علوم ينقلها الإنسان عمن وضعها أو أسسها وتتوارثها الأجيال، وكل هذه العلوم "مستندة إلى الخبر عن الوضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع عن مسائلها بالأصول"[18]. والدور الذي تقوم به هذه العلوم هو شرح العقيدة وتنظيم فرائض الإسلام، وسن القوانين الشرعية، أي أن العلوم النقلية هي علوم الدين بأنواعها وما يرتبط بها من علوم مساعدة

---

[16] ابن خلدون المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون)،الشركة العالمية للكتاب،دار الكتاب اللبناني،بيروت ،لبنان،1960 ،ج2 ،ص779.

[17] أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص440.

[18] ابن خلدون، المقدمة،ج2، ص 779.

لها. يقول ابن خلدون: "وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة"[19] .

ويندرج تحت هذا النوع العلوم الشرعية بأنواعها، وهي العلوم المقصودة بالذات، مثل القرآن والتفسير، والحديث، والفقه وأصوله، وعلم الفرائض، وعلم الكلام، والتصوف، وتعبير الرؤيا. "وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كل ملة على الجملة لابد فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث أنها علوم الشريعة"[20]؛ فدراستها واجبة على كل مسلم وضرورية لحياته لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه. وقد بلغت هذه العلوم في عهده غايتها من التهذيب والترتيب، والاكتمال والتنقيح مبلغا عظيما "فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق، وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه، وأوضاع يستفاد منها التعليم"[21]. إذن فابن خلدون يضع علم الكلام ضمن العلوم الشرعية النقلية وهو أحد العلوم الحادثة في الملة الإسلامية، لذلك تناول مقصوده فعرفه، وحدد موضوعاته، وبين الهدف منه وأهميته في عصره، وفرق بينه وبين العلوم الحكمية والفلسفية.

وقد تناول ابن خلدون علم الكلام ومسائله في الأثرين التاليين:

– المقدمة: اشتملت على عدة فصول ذات علاقة بهذا العلم منها: "فصل في علم الكلام" وهو أهمها حيث تعرض فيه إلى تعريف هذا العلم، ونشأته، وموضوعاته، مثل مسألة التوحيد، والذات والصفات، والإيمان هل هو قول وعمل أم قول فقط؟ كما تعرض في هذا الفصل إلى آيات التشبيه والتجسيم والمواقف المتباينة منها والعلاقة بين علم الكلام والفلسفة، وهذا الفصل مثبت في كل النسخ.

كما نجد في المقدمة فصلا آخر له علاقة متينة بعلم الكلام بعنوان "كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنة والمبتدعة في الاعتقادات". وهذا الفصل مثبت في بعض النسخ دون غيرها وسبب ذلك –كما يرى عبد الواحد وافي– "أن ابن خلدون أثناء تنقيحه للمقدمة وجد أن ما ذكره في فصل واحد عن علم الكلام غير كاف لبيان حقائق هذا العلم. ويحتاج إلى أن يفصل الموضوع أكثر. وهذا ما دفعه إلى إضافة فصل ثان لعلم الكلام في المقدمة"[22].

---

[19] المقدمة،ج2، ص780.

[20] المقدمة، ج2، ص 781.

[21] المقدمة، ج2، ص781.

[22] وافي عبد الواحد، ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب، ط ، مصر، 1960، ص275.

وقد تحدث ابن خلدون في هذا الفصل عن القرآن وما تضمنه من إشارة إلى صفات الله وأسمائه، والوحي، والملائكة. والبعث وإنذاراته، وعن أسباب ورود المحكم والمتشابه وموقف المعتزلة والأشاعرة منه. ويعلق عبد الواحد وافي على هذين الفصلين "بأنهما يعدان مؤلفا قيما في علم التوحيد حيث شرح أهم مسائله، ودقق أهم نقاط الخلاف بين مدارسه، مما يدل على تمكن ابن خلدون من هذا العلم وبحوثه، وسعة اطلاعه على ما كتب فيه"[23]. لكن عبد الواحد وافي نسي أن المقدمة اشتملت على فصول أخرى غير هذين الفصلين ذات علاقة مباشرة بمسائل علم الكلام، مثل الفصل المتعلق بأصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة، والكلام في الوحي وطرقه، والمعجزة، والفرق بين النبوة والكهانة[24]؛ والفصل المتعلق بالإمامة والخلافة، واختلاف الأمة في هذا المنصب وشروطه، وموقف الشيعة من الإمامة والنصوص التي يعتمدونها في إثبات هذا الحق[25]، ثم الفصل الذي تعرض فيه ابن خلدون إلى أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك، والأسانيد التي اعتمد عليها الشيعة مثبتا الصحيح منها وغير الصحيح، ورده بعض الأفكار التي يقول بها الإسماعيلية والرافضة والغلاة؛ مثل البَداء والتقية وألوهية الإمام علي، وعصمة الأئمة[26]. ولا شك أن هذه المسائل التي أشرنا إليها قد تناولها المتكلمون لأنها تندرج ضمن مشكلات علم الكلام.

- لباب المحصل في أصول الدين[27]: هذا الكتاب وضعه ابن خلدون في التاسع والعشرين من صفر عام 752هـ، وهو يعتبر من التآليف المبكرة، حيث فرغ منه وهو في سن العشرين وهو عبارة عن تلخيص لـ: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" للإمام الفخر الرازي (ت:606هـ/1210م) وذلك بتقريب مسائله واختصار آرائه. وقد نحى فيه منحى "المحصل" باستثناء بعض التعديلات والترتيبات، وهو ما يجعل لباب المحصل "صورة واضحة من طور التعلم لدى الفتى اليافع، وطور الجرأة في التأليف لشاب في مقتبل العمر، مما هو يرسم ويرمز للنبوغ الذي آل إليه وبز فيه أقرانه"[28].

ولم يكتف ابن خلدون بمجرد التلخيص والنقل، وإنما كان يبدي رأيه في الكثير من المسائل

---

23 نفس المرجع، ص276.

24 المقدمة ج1، ص 174.

25 المقدمة، ج1، ص336.

26 المقدمة، ج1، ص348.

27 لهذا الكتاب ثلاثة تحقيقات: الأول بتحقيق لوسيان روبيو، المغرب، سنة1953، والثاني بتحقيق رفيق العجم، ط ، دار المشرق، بيروت، 1995 ، وهي النسخة التي اعتمدناها، والثالث: بتحقيق، محمد سليمان، الإسكندرية، 1996.

28 لباب المحصل في أصول الدين: تحقيق رفيق العجم، طبعة دار المشرق، بيروت، 1995، ص12.

واستعماله بعض العبارات الدالة على ذلك مثل: لأنا نقول، مسألة، احتج، ورد، واعترض، ولقائل أن يقول، وقالت الفلاسفة أو المعتزلة، كما أن هذا التلخيص قد اشتمل على كثير مـــن المصـــطلحات الفلسفية والمنطقية مثل: التصور، التصديق، البديهي، اليقيني، الماهية، الموجود، المعـــدوم، المحـــدث، الممكن، كما أن هذه المصطلحات لم تخل من الطابع الكلامي .

المبحـــث الثـــاني: ابن خلدون وعلم الكلام

المطلب الأول: ابن خلدون المتكلم:

على الرغم مما كتب عنه من دراسات وأبحاث إلا أن ابن خلدون المتكلم أو عالم اللاهوت ظـــل الاعتناء به ضعيفا؛ إن لم نقل مغيبا، و ذلك ما دعانا إلى الالتفات إليه والتنقيب عن هذه الجوانب في شخصيته من خلال تراثه الفكري، ولأن الموضوع الذي نحن بصدد معالجته "السببية والخلق المتواصل" ذو طبيعة كلامية وفلسفية فقد كان لزاما علينا أن نبرز هذين الجانبين الذين ظلا مغيبين في شخصـــية ابن خلدون لما لهما من صلة بالموضوع الذي نود دراسته.

اختلف الدارسون لابن خلدون بين مصنف له بين علماء الكلام، ومرجح له كعـــالم اجتمـــاع بامتياز متخصص في فلسفة التاريخ، معتبرا علاقته بعلم الكلام عارضة لا تتجاوز التأريخ لهذا العلـــم كما فعل مع العلوم الأخرى. ومن الثابت أنه كان لابن خلدون اشتغال بالكلام ولما يتجاوز العشرين من عمره، ويظهر ذلك من خلال كتابه "لباب المحصل" وهو كتاب صغير في أصول الدين، وقد جاء تلخيصا لكتاب الرازي فخر الدين الموسوم: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين". أما كتابه الثاني بعد المحصل فهو: "شفاء السائل في تهذيب المسائل" وهو كتاب خصصه للتصوف إلا أنه لم يخل من مسائل كلامية مشتركة بين التصوف وعلم الكلام، ذكر فيـــه أن هـــذا العلم لم يكن موجودا زمان الرسول (صلى الله عليه وسلّم) ولازمان الراشدين من بعده، كما تحدث عن الأسباب الداعية إليه والاشتغال به وذلك في قوله: "ثم نرجع إلى تحقيق علم الكلام وفيما ينظـــر ونشير إلى حدوثه في الملة وما دعا إلى وضعه"[29].

كما تعرض في المقدمة عند حديثه عن هذا العلم إلى موضوعاته ونشأته، ثم عرض بشكل خاص لبعض الآراء والمواقف المتعلقة بالذات والصفات، ثم تكلم عن أهم المدارس الكلامية وأشهر شخصيات كل مدرسة ثم عقد فصلا كاملا أسماه "في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من الطوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات"[30] تحدث فيه عن المتشابه في الآيات والأحاديث التي يدل ظاهرها على التشبيه. وتدل الصفحات كما طرق المعالجة التي أبداها حول موضوع "الكلام " عن رسوخ قدمه وطول باعه في هذا العلم.

---

[29] المقدمة ج2 ص822.

[30] المقدمة ج2 ص848.

ويعود اهتمام ابن خلدون بعلم الكلام ومسائله في نظرنا إلى جملة من الأسباب منها:

– انتشار العلوم المختلفة من دينية ولغوية، وأدبية، وفلسفية، وقد احتل علم الكلام حيزا كبيرا في تراثه، لأن الكلام أساس العلوم الدينية ورأسها، ونهج في إدراك أصول العقيدة وأداة في الاحتجاج لها.

– ازدهار العلوم الإسلامية قبل ابن خلدون، ووصولها إليه كاملة كان لها أثر مباشر في توجيهه نحو بحث مسائل مختلف العلوم، وما يتصل بها، ونسبة بعضها إلى بعض، وأثرها في العمران البشـــري وازدهار الحضارة.

تتلمذه على أستاذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي الذي لزمه وأخذ عنـــه علـــم الكـــلام والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية، ولاسيما محصل الرازي، يقول ابن خلدون: "فاقتطفنا من يانع أزهاره، واغترفنا من معين أنهاره، وأفاض علينا سبب علومه وحلاّنا بمنثور درره ومنظومـــه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب المحصل الذي صنعه الإمام الكبير فخر الدين بن الخطيب (الرازي)"[31].

– إن ابن خلدون مثل سائر المتكلمين يقرر أن علم الكلام من أشرف العلوم، وأعلاها مرتبـــة وهو رأسها، يقول عنه: "وبعد فإن العلوم كثيرة والمعارف جمة غزيرة، وأشرفها العلم الإلهي الذي فاز عالمه بالسعادة وأعدت له الحسنى وزيادة؛ تفتقر العلوم إليه ولا يفتقر لها، وتعول في مقدماتها عليه ولا يعول عليها"[32]. وذلك سر العناية به وإرسال سهم القريحة إليه وكان قصده من وراء ذلك إعـــادة الحياة إلى هذا العلم بعد أن خمدت ريحه، وخبت معالمه في بلاد المغرب حتى أنك لا تجد طالب علـــم يهتم به لفضله، وإنما لطلب رئاسة وجاه في دنياه. وينبه ابن خلدون في آخر كتابه "لباب المحصل" إلى أن اشتغاله بهذا العلم وقصده إليه لم يكن من باب المباهاة بل "اشتغالا بالمعارف الإلهية الموصـــلة إلى حضرة قدسك، تعلم ما في نفسي، ولا أعلم ما في نفسك"[33].

المطلب الثـــاني: بعض مسائل اللباب:

ضم هذا الكتاب أربعة أركان هي:

- **ركن البديهيات:** حيث عرض فيه العلوم الأولية والتمييز بين التصور والتصديق، وهل الواحد منها مكتسب أم غير مكتسب، وهو ما تشكل عند الفلاسفة ما سمي بالعلم الأولي الذي يتبع العقـــل

---

31 ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق ، بيروت، 1995، ص31.

32 المصدر نفسه، ص29.

33 المصدر نفسه، ص135.

الهيولاني، وعند المعتزلة العلم الضروري من بديهيات ومدركات. وقد حدد ابن خلدون "مصادر وطرق المعرفة، ولاسيما عند تناول التصديق ومدى بديهيته أو يقينيته"[34].

كما تناول في هذا الركن مسألة النظر أو الفكر ووجوبه والعلاقة بين النظر الصحيح والعلم، والنظر الفاسد والجهل، وهل النظر واجب أم لا لمعرفة الله؟ ورأي المعتزلة في ذلك [35]. كما تحدث عن الدليل وأقسامه ومدى التلازم بين العلم بالدليل والعلم بوجود المدلول. وهو يعتبر أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا "بشرط عصمة الرواة، ومعرفة مفردات الألفاظ، وصحة إعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز"[36]. ويحاول ابن خلدون دعم الدليل السمعي بالدليل العقلي لأن الدليل السمعي -في نظره- لا يفيد العلم إلا إذا عرف صدقه بالعقل.

- **ركن المعلومات:** تحدث فيه عن تقسيم المعلومات والموجودات ومعاني الوجود، والواجب والممكن، والقدم والحدوث عند الفلاسفة والمتكلمين من أهل السنة والمعتزلة والبهشمية[37]. وتقسيم الموجودات على الواجب وممكن عند الفلاسفة وقديم وحادث عند علماء الكلام[38]. وخواص كل من الواجب والممكن وما يجب في حقهما وما لا يجب. يقول في خواص الواجب "أنه لا يجب لغيره، وإلا ارتفع بارتفاعه، وما بالذات لا يرتفع، وأنه جزء له، وإلا احتاج إليه، فيكون ممكنا وأنه ليس جزءا لغيره لأنه لا علاقة له بغيره"[39]. أما الممكن فهو في حاجة إلى مؤثر دائم لأن علة الحاجة هي الإمكان وهذا المؤثر هو واجب الوجود (أي الله).

- **ركن الإلهيات:** تناول فيه مسألة إثبات واجب الوجود، وضرورة الاتصال بين الله والمخلوقات، والصفات الإلهية وأنواعها ونفي الجسمية والجهة عن الله، وإثبات الصفات الثبوتية مثل القدرة، والعلم والحياة، والإرادة كما تناول مسألة كلام الله ورؤيته يوم القيامة، وأفعال العباد مستعرضا الآراء المختلفة في هذه المسائل[40]، ومسألة الحسن والقبح والصلاح والأصلح.

- **ركن السمعيات:** تعرض فيه إلى مسألة المعجزات المعنوية والحسية، وفوائد البعثة، وما يستقل العقل بإدراكه وما لا يستقل، والعصمة مستعرضا مختلف الآراء فيها، كما تعرض إلى المعاد البدني

---

34 لباب المحصل، ص 16.

35 لباب المحصل، ص 41.

36 لباب المحصل ، ص41.

37 فرقة من المعتزلة أتباع أبي هاشم الجبائي المتوفي عام 321هـ.

38 لباب المحصل، ص 54 – 55 .

39 المصدر نفسه، ص57.

40 المصدر نفسه، ص108-112.

والنفساني مبينا آراء الفلاسفة والمتكلمين وسائر السمعيات من عذاب القبر، والصراط، والميزان وإنطاق الجوارح وأحوال الجنة والنار، ووعيد أصحاب الكبائر[41]. وختم هذا الركن عن الإمامة وهل هي واجبة على الله أم لا، مستعرضا آراء الفرق الكلامية في ذلك وموقف الشيعة منها، ومسألة التنصيص عليها وعلى الإمام علي وأبنائه.

إن طرق ابن خلدون لهذه المسائل ليدل على أنه كان ذا اطلاع واسع على مختلف آراء الفلاسفة والمتكلمين وما شابههم وله القدرة على التمييز بينها؛ ونحن نخالف ما ذهب إليه إبراهيم مدكور من أن هذا الكتاب "لا جديد فيه، فهو ليس إلا مجرد تلخيص لمحصل الرازي، ومجاراة لصنيعه في الجمع بين الكلام والفلسفة تحت اسم العلم الإلهي، وهذا منهج ينكره ابن خلدون في مقدمته"[42]، ذلك أنه ليس من السهل أن يقدم ابن خلدون وهو في ريعان الشباب على النظر في محصل الرازي الذي يعد من أهم كتب علم الكلام وأصعبها، والعزم على تلخيصه وفك رموزه حتى يسهل على القارئ الوقوف على مضامينه إلا إذا كان عارفا بهذا العلم ومطلعا على الآراء المختلفة في مسائله.

إن ابن خلدون لم يكن غريبا عن علم الكلام حيث إن والده كان من المشهود لهم بهذا العلم، كما أن ابن خلدون قد تولى تدريس هذا الفن ببلاد المغرب ومصر؛ وقد تناول ابن خلدون في أثريه المشار إليهما أغلب المسائل التي تعرض إليها علماء الكلام ومؤرخو الفرق الإسلامية، وسوف نقف عند البعض منها مستعرضين أولا تعريف ابن خلدون لعلم الكلام وموقفه منه.

---

41 المصدر نفسه، ص 122 وما بعدها.

42 إبراهيم مدكور، بحث بعنوان " ابن خلدون والفلسفة " ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون،القاهره،1962، ص 137.

المبحث الثالث: علم الكلام: موضوعاته ومنهجه.

المطـــلب الأول: تعريـــف علم الكلام:

يعرف ابن خلدون ماهية هذا العلم بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف، وأهل السنة"[43].

وفي موضع آخر يؤكد هذا التعريف بقوله: "وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هـــو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث أن يستدل عليها بالأدلة العقليـــة، فترفـــع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد"[44].هذا التعريف الذي ذكره ابن خلدون يتفق فيـــه مع تعريف الغزالي الذي يرى أن هذا العلم "المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراســـتها عـــن تشويش أهل البدعة"[45] . فإذا أخذنا بهذين التعريفين بدلالتهما الواضحة كان معنى ذلك أن تـــاريخ علم الكلام يبدأ من حيث بدأ أبو الحسن الأشعري مذهبه المناهض لمذهب المعتزلة وأن كل ما عالجه المعتزلة من مباحث كلامية قبل ظهور الأشعري يجب أن نزيله من تاريخ علم الكلام.

ويربط ابن خلدون ظهور علم الكلام بالأشاعرة وزعيمهم الأشعري فهو إمام المـــتكلمين بـــلا منازع، يقول: " ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة وقضوا بنفي صفة الكلام... وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبـــو الحســـن الأشعري إمام المتكلمين"[46]. وبذلك لم يبق مجال للشك بأن اصطلاح علم الكلام له عند الأشاعرة دلالة خاصة، ومضمون خاص بحيث لا ينطبق إلا على علم الكلام الأشعري"[47].

أما الفارابي الذي يعتبر تعريفه لعلم الكلام من أقدم التعريفات وأوفاها، فيقول: " أمـــا صـــناعة الكلام فهي ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملـــة. وتزييف كل من خالفها بالأقاويل "[48]. فهذا التعريف الذي أورده الفارابي يشمل كل متكلم سواء

---

43 المقدمة، ج2 ص821.

44 المقدمة،ج2 ص836.

45 الغزالي، المنقذ من الضلال ،مكتبة الجندي،مصر،ص35.

46 المقدمة ، ج2، ص833.

47 مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ط، دار الفارابي، بيروت، 1988، ج1، ص847 .

48 الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان أمين، القاهرة، 1949، ص107.

أكان معتزليا أم أشعريا بحيث لم يكن هذا العلم لأهل مذهب واحد من مذاهب المسلمين بل كـــان ميدانا فكريا وعقديا لأكثر من فرقة.

ويجمع ابن خلدون موضوعات علم الكلام وأصل هذه العقائد في "الإيمان بالله، وتتريهـــه عـــن مشابهة المخلوقين في الذات والصفات والأفعال والإقرار باتصافه تعالى بجملة من الصفات الثابتـــة في حقه والاعتقاد ببعث الرسل، وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب، فهذه أمهات العقائد الإيمانية معللـــة بادلتها العقلية، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة"[49].

ولقد تعرض علماء الكلام إلى فوائد هذا العلم ومنفعته لعموم الناس فالتفتازاني مثلا ساق جملـــة من الفوائد بقوله: "وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفـــر وســـوء الاعتقاد"[50].

إلا أن ابن خلدون الذي لم ينكر فائدة هذا العلم بل يرى أن مسائله التي خاض فيها المتكلمـــون وانقسموا من أجلها إلى فرق أصبحت غير ضرورية لعهده لأن "الملحدة والمبتدعـــة قـــد انقرضـــوا، والأئمة أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حـــين دافعـــوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تتريه الباري عن كثير من إيهاماته وإطلاقاته"[51]؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى "فإن هذه العلوم الشرعية النقلية (ومنها علم الكلام) قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها"[52].

دعا ابن خلدون إلى علم كلام جديد يبحث في عالم الشهادة في الإنسان والمجتمع والدولة، عوضا عن البحث في مسائل غيبية قد أشبعت بحثا من قبل علماء الكلام، وتم تثبيتها من خـــلال تأصـــيلها والدفاع عنها بحيث لم يلغ علم الكلام و لم يحذفه من دائرة العلوم النافعة؛ ونحن نخالف ما ذهبت إليه منى أحمد أبو زيد من أن دعوة ابن خلدون إلى الاستغناء عن هذا العلم "دعوة خطيرة في تاريخ الفكر العقائدي الإسلامي لأنها دعوة إلى إنهاء دور علم الكلام، العلم الذي كان من أهم العلوم التي ظهرت

---

49 المقدمة، ج2، ص830.

50 التفتازاني، المقاصد وشرحه، ط ، دار الخلافة الزاهرة، 1277، هـــ، ج1، ص8.

51 المصدر نفسه ، ج2، ص837.

52 المصدر نفسه،ج2، ص781.

في الحضارة الإسلامية"[53] ونرى أن ابن خلدون إنما دعا لأن يكون هذا العلم مراعيا للتحولات التي طرأت على المجتمع الإسلامي عوضا عن أن يبقى في صورة مثالية منقطعة الصلة عن الواقع المعيش "لأن البحث العقلي الكلامي لا يُستَنْفَدُ مهما اتّسع وتشعب، ولأن موضوع علم الكلام موضوع يتسع لمستحدثات لا يمكن الإعفاء عنها وفقا لتغير الظروف وتطور المعارف، وتنوع المناهج"[54].

وقد انقسمت تعريفات علم الكلام، إما إلى تعريفات ربطت هذا العلم بأهم شخصياته، ومنشئيه، وإما إلى تعريفات عرضت لموضوعاته ووظيفته ومنهجه، فإلى أي الاتجاهين مال ابن خلدون؟.

في الواقع أننا نجد ابن خلدون أخذ بالاتجاهين معا، فهو أحيانا يعرف علم الكلام بأهم شخصياته، وأحيانا أخرى يعرفه بأهم موضوعاته وغايته، وهو وإن اتفق مع القائلين بتعريف علم الكلام بأهم شخصياته، أمثال الخياط[55] الذي ربط علم الكلام بالمعتزلة، إلا أن ابن خلدون ربط علم الكلام بأبي الحسن الأشعري، مؤسس فرقة الأشاعرة واصفا إياه بإمام المتكلمين، كما مر آنفا.

فرأى ابن خلدون أن الإمام الأشعري أحق من المعتزلة باسم متكلم، فأطلق عليه لقب إمام المتكلمين، وكان هذا التعريف للعلم بربطه بأهم شخصياته معبرا عن الاتجاه الأول.

ويميل ابن خلدون أحيانا إلى الاتجاه الآخر، عندما يعرف علم الكلام اعتمادا على توضيح موضوعاته وأهدافه، فيعرفه بأنه "علم يتضمن الحجاج عند العقائد الإيمانية" وفي موضع آخر يؤكد هذا الاتجاه بقوله: "وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد"[56].

أما موضوعات هذا العلم، كما يرى ابن خلدون -وأيضا من سبقه- هي العقائد التي تقررت في هذا الدين باعتبارها أصولا، لا يمكن قيام الدين إلا بالتسليم بها.

ويرجع ابن خلدون أساس هذه العقائد إلى أحد الأحاديث النبوية التي سئل فيها الرسول -صلى

---

[53] منى أحمد أبوزيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،الحمراء، بيروت، ط1، 1997، ص34.

[54] علي الشابي، مجلة الهداية، في البحث الكلامي، 167س، 30جوان2005 ، ص4.

[55] الخياط: هو أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المتوفي سنة 300هـ، وهو صاحب كتاب " الانتصار" ، ويعد من أكابر المعتزلة وتنسب إليه فرقة "الخياطية"، وهم من المعتزلة البغدادية، ويسمون بـ "المعدومية" لأنهم أفرطوا بوصف المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات. [معجم الفرق الإسلامية، شرف يحيى الأمين، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1986، ص114]

[56] المقدمة، ج2، ص 830.

الله عليه وسلم- عن معنى الإيمان فقال: " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره"[57]، وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام، وهي تشمل إثبات وجود الله تعالى وإثبات الوحدانية وتتناول الصفات، ثم الإيمان بالرسالات السماوية السابقة على الإسلام، والتصديق بكل الأنبياء، والملائكة، والاعتقاد في الحساب والبعث، والإيمان بوجود القدر.

ويجمع ابن خلدون موضوعات هذا العلم، وأصل هذه العقائد في قوله: "اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق... فكلفنا أولا اعتقاد تتريهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين... ثم تتريهه عن صفات النقص، وإلا لشابه المخلوقين، ثم توحيده بالإيجاد، وإلا لم يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر، ومريد، ومقدر، وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلا لعنايته بالإيجاد، ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد... وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب... هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة[58].

المطلب الثاني: وظيفة علم الكلام:

يمكننا تحديد وظيفة علم الكلام، كما رآها ابن خلدون، من تعريفه السابق لعلم الكلام وموضوعاته، فهو علم يتضمن الحجاج، أي الدفاع، عن العقائد الإيمانية باستخدام الحجج العقلية، أي أنه علم يسعى إلى تأكيد صحة هذه العقائد الإيمانية باستخدام البرهنة العقلية، وهذا يطرح علينا تساؤلا مؤداه البرهنة لمن؟.

لا تخرج إجابة هذا السؤال عن احتمالين، إما البرهنة للمتدينين بهذا الدين نفسه، أو البرهنة للمخالفين له، وينكر ابن خلدون أن تكون وظيفة علم الكلام موجهة إلى التابعين لهذا الدين، مؤكدا أن "التوحيد الذي هو محور البحث في علم الكلام من الأمور التي يستحيل أن يصل إليها العقل بالنظر، والدليل الإلهي الوارد في الآيات الكريمة: "**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(1)اللَّهُ الصَّمَدُ(2)لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(3)وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ(4)**"[59] كاف في تثبيت الإيمان[60].

الاحتمال الثاني، أنه علم موجه إلى خصوم هذا الدين، أو كما قال: "التماس حجة تعضد العقائد الإيمانية ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها فترتفع البدع، وتزول الشكوك والشبه عن

---

57 رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داوود وابن ماجة وأحمد.

58 المقدمة، ج2، ص824.

59 سورة الإخلاص.

60 المقدمة، جزء2، ص824.

تلك العقائد"[61] فعلم الكلام هو علم للرد على الملحدة والمبتدعة، وقد استخدم فيه أئمة أهل السنة الأدلة العقلية عندما احتاجوا إليها .

فوظيفة علم الكلام -عنده- تقديم الدليل العقلي على صحة العقائد الإيمانية ردا على الملحدين والمبتدعين، و تأييدا للعقائد بإطلاق، لأن العقائد عنده أمور مفروض صدقها، فهي وظيفة موجهة ضد أهل الإلحاد والبدع، أما المؤمنون الثابتون على إيمانهم فليسوا بحاجة إليه.

ربما كانت الوظيفة الأولى لهذا العلم هي بحق الدفاع عن العقائد الدينية ضد خصومها، لكن بعد تطور هذا العلم واتساعه لم تعد هذه الوظيفة هي غاية العلم الوحيدة، بل صارت له غايات أخرى، منها تقديم فهم عقلي للمؤمن بهذه العقائد ومحاولة تقريبها إلى الأفهام، وليس أدل على ذلك من أن المعتزلة، وهم أول من أظهر هذا العلم بصورة منظمة، كانوا في مرحلتهم الفكرية الأولى، يرون أن الأصل الأول والهام من أصولهم هو أصل التوحيد، لأنه يدافع عن التصور الإسلامي لمفهوم الألوهية، والرد على المخالفين، أما في مرحلتهم الفكرية التالية، صار أصل العدل أحد أصولهم بعدما استقر مفهوم التوحيد.

وبالتالي لم يتوقف علماء الكلام السابقون عند مجرد إقرار التوحيد بعقائده ضد المخالفين، بل إن هذا التصور جعله يقول بعدم أهمية علم الكلام لعصره والعصور التالية وهو ما عبر عنه قائلا: "هذا العلم الذي هو علم الكلام؛ غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة قد كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا"[62] بل إنه يصرح أن هذه العلوم "قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها"[63] غاية كما مر معنا في المبحث السابق.

فها هو ابن خلدون يأتي ليحذف بعض مباحث علم الكلام من دائرة العلوم النافعة حيث انتهت وظيفتها في عصره، وعلى فرض أن هذه الوظيفة هي وظيفة علم الكلام الوحيدة، فمن قال إن خصوم الإسلام قد انتهوا، أو أن خصومهم هم الملاحدة فقط، بل نحن الآن في حاجة إلى حركة إحياء جديدة لهذا العلم، مواكبة للعصر، وصونا للعقائد من التحريف.

حاول ابن خلدون أن يضع فائدة ما لعلم الكلام في عصره، فائدة أقرب إلى العدم من كونها فائدة حقيقية، فيقول: إن "فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة

---

[61] المقدمة، ج2، ص836.

[62] المقدمة، ج2، ص837.

[63] المقدمة، ج2، ص781.

الجهل بالحجج النظرية على عقائدها"[64] ولكن هل هذه فائدة حقيقية؟ إنها أقرب ما يقال إنها فائدة العلم بالشيء، فهي فائدة ترفيهية ليس لها دور حقيقي، سوى أن يكون حامل العلم الديني على علم بها فقط، وفي هذه الدعوى إلغاء للدور الوظيفي لعلم الكلام، وهي نظرة ربما كانت نابعة من الظروف التي عايشها ابن خلدون، حيث صار مجال البحث في العقائد مغلقا حينها. أما اليوم فهناك مستجدات كثيرة تدعونا إلى إعادة النظر في هذه المقولة.

بل إن لابن خلدون عبارات أخرى تشير على الباحث أن يكف عن محاولة البحث في هذا المجال، مستشهدا بقوله تعالى: "**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**(85)"[65]، وهو يستشهد بهذه الآية على" أن الله تعالى قد أمرنا بقطع النظر... والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها، فإن من وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر"[66].

من هذه العبارات السابقة، يتبين لنا أن ابن خلدون يرى استحالة الوصول إلى معرفة كل العقائد الإيمانية وإثباتها بالعقل، بل إن من سبح في بحر النظر والتعقل، فهو الضامن له أن لا يعود إلا بالخيبة، فكيف يتفق هذا مع تعريفه لعلم الكلام، إلا إذا كان قد حدد لكل موضوع من موضوعاته منهجا خاصا به، فالإلهيات لا يصح استخدام العقل فيها ويقتصر على النقل فقط ويضاف إليها الغيبيات، أما الموضوعات الأخرى فيمكن أن يدخل فيها العقل إلى جانب النقل، ولكل عصر مستجداته، فإذا كان ابن خلدون يرى أن علم الكلام انتهت وظيفته في عصره -أي عصر ابن خلدون- فهل نسلم نحن اليوم بهذا الرأي؛ قبل الإجابة على ذلك لنر منهج علم الكلام عند ابن خلدون.

المطلب الثالث: منهج علم الكلام:

من تعريف ابن خلدون لعلم الكلام وأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية" نتبين المنهج الذي يعتمده في هذا العلم، وهو استخدام الأدلة العقلية والعقائد الإيمانية، فهو منهج يشمل جانبين العقل والنقل.

وقد تفاوت المتكلمون قبله في الاعتماد على هذين الجانبين، وانقسموا في ذلك إلى ثلاثة أقسام:

---

64 المقدمة، ج2، ص:838.

65 سورة إسراء، الآية85.

66 المقدمة ج:2 ص:822 -ال823.

1- اتجاه تطرف في استخدام العقل في مجال العقائد وقبل كل النتائج التي أدت إليها، وقد مثل هذا الاتجاه المعتزلة، وهم يقدمون النظر العقلي على الدليل القرآني ويؤولون القرآن على مقتضى العقل.

2- اتجاه متطرف في الاعتماد على النص والشك في استطاعة العقل معرفة العقائد الإيمانية أو تفهمها، ومثل هذا الاتجاه أصحاب السلف والمحدثون، وهم يعتقدون أن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص وأن أدلتها أيضا تأخذ من النصوص ويرفضون اعتماد العقل في فهم النص، ولكنهم يؤمنون بالنص وبالأدلة التي يشير إليها لأنه وحي أُوحي به إلى النبي.

ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن الأساليب العقلية مستحدثة في الإسلام، و لم تكن معروفة عند الصحابة والتابعين، ولا سبيل إلى معرفة العقيدة والأحكام وكل ما يتصل بها إلا من القرآن والسنة المبيِّنة له، فما يقرره القرآن وتشرحه السنة مقبول لا يصح رده، فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره، أو تخريجه إلا بالقدر الذي تؤدي إليه العبارات، وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك، فهو التصديق والإذعان وبيان تقريب المنقول من المعقول، وعدم المنافرة بينهما، وهو ما يمكن تلخيصه في أن منهجهم يجعل العقل سائرا وراء النقل، يعززه ويقويه، ولا يستقل بالاستدلال .

3- اتجاه حاول التوفيق بين الاتجاهين السابقين، وكان هو موقف أهل السنة من الخلف -أشاعرة وماتريدية- يؤمنون بالقرآن عقائده وأدلته، ولكنهم يستعينون بالأدلة العقلية بجوار الأدلة القرآنية.

ما يطلبه ابن خلدون من علم الكلام ليس إقامة الحجج العقلية لإثبات صحة العقائد الإيمانية، لأن صحة العقائد قد أثبتها الشرع، بل له موقف خاص من دور العقل وحدوده في مجال الإلهيات، فليس دور المتكلم البحث عن الحق في العقائد، بل التعليل بالدليل -بعد أن لم يكن معلوما- هو شأن الفلسفة، أما علم الكلام فهو يسعى إلى التماس حجة تعضد العقائد الإيمانية ومذهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها وذلك بعد فرضها صحيحة من الشرع، أي كما تلقاها السلف واعتقدوها.

وهذه الفكرة تثير أمامنا أمرين: الأول: ما حدود العقل في معرفة الشرع؟

والأمر الثاني: ما الفرق بين منهج علماء الكلام ومنهج الفلاسفة إذا عرض كل منهما لبحث الإلهيات؟

بالنسبة للأمر الأول؛ يعتقد ابن خلدون أن العقل لا يمكن أن يحيط بجميع الكائنات وأسبابها، أو الوقوف على تفاصيل الوجود كله، وهذا لا يعني إنكاره دور العقل، بل للعقل مكانة، وللشرع

مكانة، ولكل منهما حدود للإدراك، فلا تعارض بينهما سوى أن لكل منهما طور مختلف.

والعقل قاصر عن بعض الإدراكات حيث تكون أعلى من قدراته، ويعلل ذلك بأن "هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا... طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإنه طمع في محال"[67].

فللعقل حدوده في مجال الإلهيات، لأن موضوعاته تتجاوز حدود العقل، ولا يستطيع البرهنة عليها، أو على صحتها، أما من يؤُول إليه هذا الأمر فهو الشرع، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، ومدارك صاحب الشريعة أوسع من مدارك الأنظار العقلية لاستمدادها من الأنوار الإلهية. وهذا لا يعني رضا نهائيا لدور العقل في مجال الإلهيات، بل يمكن للعقل أن يكون له هذا الدور في قبول الأمور النقلية وتخريج طرقها وتأويل وجوهها، فللعقل مدخل في الأمور النقلية، ولكنه ينحصر في إلحاق الأمور من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى إلحاقه بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فرجع هذا القياس للنقل لتفرعه عنه[68].

وقد حاول بعض المتكلمين المغالاة في الاعتماد على العقل لمعرفة الأمور الإلهية، وحاولوا أن يقاربوا بين علم الكلام والفلسفة في أن كلاهما يعتمد على العقل لفهم الإلهيات، ولذا حرص ابن خلدون على أن يفرق بين منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف، وهو ما ينقلنا إلى الأمر الثاني.

الأمر الثاني: حرص ابن خلدون أن يميز بين منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف، بعد زمن اختلط فيه المنهجان، حاول المتكلمون في بداية ظهورهم ألا يأخذوا بالأقيسة المنطقية والبراهين الفلسفية لمخالفتها للعقائد الشرعية، وبعدها اعتمدوها للدفاع عن العقيدة بحجج خصومها، فاضطروا إلى مقارعة الحجة بالحجة، وأجازوا لأنفسهم استعمال العقل للدفاع عن العقائد الشرعية.

ومنذ ذلك الحين اختلطت قضايا العقيدة بقضايا الفلسفة، واختلط منهجهما، وكان هذا الخلط سببا في أن تلجأ الدراسات الفلسفية إلى كنف العقائد، تحتمي بحماها وتستظل بظلها، وظهرت في هذا الوقت كتب المتأخرين الكلامية، مثل المباحث المشرقية للرازي، والعقائد للنسفي، والمواقف

---

[67] المقدمة، ج2، ص825.

[68] منى أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص37.

للإيجي. ويصف ابن خلدون هذه المرحلة بأنها قد "التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر"[69].

وهذا مزج لا يقبله ابن خلدون لوجود تفاوت بين طريق المتكلم وهدفه، وطريق الفيلسوف، لأن "نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد"[70].

وطريقة الفيلسوف هي استخدام العقل للوصول إلى الحقائق المطلقة، أو كما قال: إن "التعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة، أما طريقة المتكلم فهي تقديم أدلة عقلية لأمور ثبتت بالنص أولا، وهذا يعني أن علم الكلام يسعى لتأكيد حقائق موثوق من صحتها، أما الفلسفة فتسعى للوصول إلى أمر وحقيقة ما بصورة حرة، وتقديم تصور حر، وتعليل حر دون التزام بشيء مسبق"[71].

فإثبات العقائد ليس من عمل المتكلم، بل ينحصر دوره في الدفاع عن العقائد بعد فرض صحتها. فالشريعة تعرض كما نقلها السلف، من غير رجوع فيها إلى العقل، ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت به، والتدليل يأتي عن طريق العقل، إما في إلحاق الفروع بالأصول، أو في دفع الشبه أو مقارعة الخصوم، وهذه الطريقة يسميها ابن خلدون باسم "طريقة المتأخرين، وأول من كتب على هذا المنحى الغزالي رحمه الله"[72].

وهكذا ينتهي ابن خلدون في موقفه من منهج علم الكلام إلى موقف يتراوح بين الاتجاه السلفي الذي يتشكك في قدرة العقل على المعرفة، والاتجاه الأشعري الذي يغلب الاتجاه الصوفي، ومن المعلوم أن بعض الأشاعرة ظهر لديهم ميل إلى التصوف ويعد الغزالي على رأس هذا الاتجاه، وهو اتجاه يغلب النص على العقل، ويميل إلى التفويض الكامل لله سبحانه وتعالى .

[69] المقدمة ج2، ص837.
[70] المقدمة ج2، ص836.
[71] منى أبو زيد، ص40.
[72] المقدمة ج:2 ص836.

الفصل الثاني

العقل ونظرية المعرفة عند ابن خلدون

المبحث الأول: ابن خلدون و الفلسفة.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند ابن خلدون.

المطلب الأول: حدود العقل.

المطلب الثاني: مراتب الوجود.

المطلب الثالث: مراتب الإدراك.

المطلب الرابع: مراتب العقل.

المبحث الثالث: السببية عند ابن خلدون.

المبحث الأول: ابن خلدون والفلسفة

صفة "العلمية" هي أصدق وصف قيل في ابن خلدون، رغم أن البعض حاول أن يجعل منه فيلسوفا، كما حاول البعض الآخر أن يجعل منه متكلما، إلا أن ابن خلدون وإن كان قد أفاد من المتكلمين كما أفاد من الفلاسفة، كما أفاد من الفقهاء على حد سواء، كما انتقد الجميع بلا استثناء؛ فإن المنهج الذي سار عليه والطريق الذي سلكه في أهم كتبه "المقدمة" لا يمكن اعتباره كلاما ولا فلسفة ولا فقها، ونعتقد أن ابن خلدون لا يرتضي لنفسه هذه الأسامي كلها، باعتباره قد حكم بقصور الكلام عن بلوغ المرام، كما حكم بعجز الفلسفة عن نيل الحقيقة.

وبعد أن عرضنا حكمه على الكلام فما هو حكمه على الفلسفة؟

إن ابن خلدون يرفض الثقة المطلقة في العقل وقدرته على اكتشاف الحقيقة كاملة، ويرى أن للعقل حدودا لا يتجاوزها وأطوارا لا يتعداها، منبها إلى خطورة الثقة المطلقة في العقل كما فعل سلفه الغزالي من قبل، قد وضع ابن خلدون عنوانا واضحا وحكما مسبقا على الفلسفة وأنها باطلة وأن منتحلها فاسد وذلك تحت عنوان: "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"[73] ثم يمضي منذ الوهلة الأولى في تفنيد الفلسفة وبيان خطرها فيقول: "هذا الفصل وما بعده مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله؛ الحسي وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع... وهؤلاء يسمون فلاسفة"[74].

وتبدو النظرة التهكمية واضحة في كلام ابن خلدون عن الفلسفة والفلاسفة وذلك من خلال إضافته عبارة" النوع الإنساني" لكلمة "العقلاء"، فهل يوجد عقلاء في غير النوع الإنساني؟ فكأنه أراد أن يقول: لو كانوا عقلاء، أو كانوا بشرا فقط لكفاهم ذلك في ترك مثل هذه المقولات، ومن خلال استعراضنا لموقف ابن خلدون من الفلسفة كطريقة للمعرفة يتحدد موقفه المرتبط برؤيته الدينية الواضحة، وذلك عندما يصرح بأن الفلسفة خطر على الدين، وهو موقف واع من مفكر بارع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع، وبين العقل والعالم، وهو لم يفعل في ذلك ما فعله

---

[73] المقدمة، ج2، ص992.

[74] المصدر نفسه ، ص 992-993.

ابن رشد حينما راح يعلي من شأن العقل ويضع الفلاسفة في مصاف الأنبياء أو يزيدون، فقد حسم ابن خلدون الموضوع من البداية وانتصر للشريعة و لم يحصل في ذهنه ذلك الاضطراب والتردد اللذان رأيناهما عند دراستنا لابن رشد. لقد وضع للعقل حدودا وقيودا لا ينبغي تجاوزها، إلا أنـــه رفضـــه للفلسفة لا يعني رفضه لها جميعا؛ أي بجميع حقولها المعرفية، كفلسفة الأخلاق، وفلســـفة الجمـــال، وفلسفة الفن، وفلسفة التاريخ الذي يعد هو نفسه أحد أقطابها الكبار.

هل ابن خلدون هنا يناقض نفسه بنفسه؟ إذ كيف يعلن إبطاله للفلسفة وفيها من الفروع ما هو ضروري للتقدم في حقول المعرفة؟ بعد التدقيق يتبين لنا أن الرجل لا يقول بإبطـــال عمـــوم علـــوم الفلسفة، وإنما نوعا واحدا فقط هو المتعلق بـــ"الإلهيات" أو ما وراء الطبيعة أي الميتافيزيقا، لأن العقل البشري في نظره والأدوات الحسية التي يعتمدها غير قادرين على سبر أغوار هذه المجالات، التي تبقى حكرا على الشرائع السماوية الموحى بها من الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، والذي أحاط بكل شيء علما.

ويتبدى لنا من خلال مقولة ابن خلدون السابقة في الفلسفة، أنه كان جريئا وحاسمـــا لا يحـــابي ولا يجامل مادام الأمر يتعلق بشيء سماه "خطرا على الدين". لقد جمعت عبارته السابقة بعدين هامين في شخصيته، أولاهما: الغيرة الدينية، وثانيهما: الروح العلمية.

أما الغيرة الدينية فواضحة في ربطه لإبطال الفلسفة بالخطورة على الدين، وأما الروح العلمية فهي تجاوزه المجاملات والمجادلات إلى تقرير المواقف الصارمة في اعتداد كبير وقوة يقين واضحة. والحقيقة أن هذه الروح العلمية ومثيلتها الروح الدينية هما ما يطبع على العموم كتابات ابن خلدون، مما جعل فكره أصيلا ورصينا وعلما وليس فلسفة ولا كلاما كما أسلفنا.

إن ابن خلدون يقرر بأن العقل كلما تجاوز نطاق اختصاصه انتهى إلى الضياع، وإلى ممارسة نوع من التبديد للطاقات وإهدار للأوقات التي كان أحرى أن توجه لما هو أنفع في الـــدين والـــدنيا، وأن يترك ما وراء الحس لأهله الحقيقيين وهم الأنبياء، فنسلم من الضلال والضياع. إن موقف ابن خلدون الملتزم يذكر بالغزالي وقد كان فيلسوفا لكنه لم ينخدع بحيلهم وخدعهم وتصدى للفلسفة والفلاسفة في كتابه" تهافت الفلاسفة"، مما يؤكد لدينا أن ابن خلدون يحذو حذوه وينطلق من مقرراته الأساسية بهذا الخصوص، وذلك في اعتبار الفلسفة خطرا على الدين، ويكفي هنا أن نستعرض علـــى أذهاننـــا جهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا الذين أفنوا أعمارهم في هذه الحقول وكتبوا كثيرا في الإلهيات وأجهدوا عقولهم في تحليل الغيبيات و لم يصـــلوا في النهايـــة إلا إلى تمويهات وتهويمات وإشارات غامضة معقدة.

لقد استترفت تلك الجهود أصحاب تلك العقول، أخذت أوقاتهم وأضاعت أعمارهم في البحث عن نتائج هي مقررة سلفا لدى الأنبياء والمرسلين، وصدق شاعرهم "الرازي"[75] إذ يقول:

نهـــاية إقـــدام العقـــول عقــــــال وأغلب سعي العالمين ضـــلال

وأرواحنا في وحشة مـــن جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبـــال

و لم نستفد من بحثنا طول عمـــرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

من هذه المنطلقات وغيرها جاء رفض ابن خلدون للفلسفة في جانبها المتعلق بالإلهيات والتي يسند فيها الفلاسفة الموجودات إلى العقل الأول، فيرى ابن خلدون ذلك كله نوعا من التخبيط وهو "قصور واضح عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقـا مـن ذلـك "**وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**(8)"[76]،[77] وحقيقة فإن ما يذكره ابن خلدون هنا هو في غاية الـوعي والإدراك لمرامـي الأمور، لأن ما أقدم عليه الفلاسفة المسلمون من تقليد أعمى للفلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون في مجال الماورائيات هو تخبيط شنيع لم تجن الأمة منه شيئا ذا بال بل نكبت بسببه، والآية التي ساقها ابن خلدون أكبر دليل في الرد عليهم، فمن أين لهم بتلك الأقاويل التي جعلوها معتمـدهم في تفكيرهـم كالعقل الفعال، والعقل الأول، والعقل المحرك...الخ. والله تعالى يقول: "**وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**" [78].

ومن ثمة فقد كان حكم ابن خلدون في الطبيعيات كحكمه في الإلهيات حيث يقـرر: "إلا أنـه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم ما لا يعنيه، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنـا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها"[79]، وما دام أن كبار الفلاسفة كأفلاطون قد قضوا أن "ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه"[80]، كما صرح "إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقـال فيها بالأحق والأولى؛ يعني الظن"[81] فإن ابن خلدون يقرر في حزم بعد روايته لهـذه المقولـة عـن كبيرهم أفلاطون: "وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولا، فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها"[82].

---

75 هذه الأبيات لفخر الدين الرازي نقلناها عن ابن كثير في البداية والنهاية عند ترجمته له [مكتبة المعارف، بيروت، جزء13، ص 56]

76 سورة النحل، الآية08.

77 المقدمة، ج2، ص996.

78 سورة النحل، الآية08.

79 المصدر نفسه، ص996.

80 المصدر نفسه، ص996.

81 المصدر نفسه، ص996.

82 المصدر نفسه، ص997.

وثمة محذور آخر أخطر قد يترتب من جراء إتباع الفلاسفة في مجال الإلهيات والطبيعيات ألا وهو رفض الشريعة الموحى بها من الله إلى أنبيائه، وإتباع للشرائع والسنن التي يقررها البشر، وذلك ما يصل إليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق الفلاسفة في التدرج من الحس إلى ما وراء الحس، وفي الحكم على ما يجري في السماء البعيدة قياسا على ما يرونه في الأرض القريبة، ويلخص ذلك قائلا: "وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه: أنهم عثروا أولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية... ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان، ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة بين الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي، وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم"[(83)]، وبناء على ذلك فلا يكون هناك معنى لظهور الأنبياء ونزول الوحي مادام أن مجموعة من الفلاسفة قادرة برؤيتها الثاقبة وعقولها الجبارة على وضع دين للناس يسعدهم في الدنيا والآخرة، ومن هنا كان تحذير ابن خلدون من الفلسفة.

وعلى الرغم مما يذكره ابن خلدون على الفلسفة وموقفه الصارم منها فهو من باب الإنصاف لا ينكر لها فضلا أو ثمرة، تلك الثمرة أو الفائدة هي ما يمكن أن يؤدي إليه الاشتغال بالفلسفة من شحذ للذهن وتمكينه بذلك من ترتيب للأدلة المنطقية، وسوق البراهين على ما يسعى لإثباته. وهذه النظرة هي ما يثبت له بحق صفة "العلمية"، فهو وإن كان قد ذم الفلسفة إلا أن روحه العلمية تأبى عليه أن يصادر من الفلسفة كل فضيلة أو ثمرة، وذلك ما يدل على انفتاح عقل ابن خلدون لكل علم بشري وملاحظة كل سلبياته وإيجابياته على السواء.

ويشترط ابن خلدون لتعاطي الفلسفة أن لا يكون الواحد منا خلوا من علوم الشريعة، أي أنه يحظر تعاطيها قبل التشبع والامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، وذلك مخافة الوقوع في معاطبها ومزالقها، ونص عبارته كما يلي: "وليس له (الفلسفة) فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي

---

[83] المقدمة، ج2، ص995.

شحذ الذهن في ترتيب الأدلة، والحجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين... هذه هـي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم، ومضارها ما علمت. فليكن النـاظر فيها متحرزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه"[84].

هذه المواقف التي يقرها ابن خلدون إزاء الفلسفة يرى بعضهم أنه " بهذا العمل يكون قد وضـع الأجيال اللاحقة في حرج من الفلسفة،لأن هذا الموقف العدائي من الفلسفة -كما فعل الغزالي مـن قبله- يراه هذا البعض إدانة فقهية وإقصاء تاما يقوم على أسس دينية لا تقبل المراجعة ولا الـدحض، ويؤكد على خطورة الموقف الخلدوني من الفلسفة وأنه يجب أن يواجه ويجابه بالنقد من دون هوادة أو لف أو دوران"[85]، إنه موقف كما يرى الدكتور المازوغي نابع من "نظرة فقهيـة سـلطوية، ولـه عواقب وخيمة على الفكر النظري، وفيه مهاجمة وإرادة فضح وتشويه لسمعة الفلاسفة، ولكل مـن تعاطى الفلسفة بحرية"[86].

إن الوقوف على أطلال الفلاسفة لا يجدي نفعا، وما نعلمه يقينا أن نظريات الفلاسفة يونانيين أو إسلاميين في مجال الإلهيات والماورائيات لم تضف جديدا و لم تتقدم بالبشرية شبرا، والأجدى من ذلك هو التوجه إلى الأخلاق العملية والاستجابة لأوامر الواجب القطعية، والالتزام بالدين ذلك هـو مـا ينبغي أن تصرف إليه الهمم، وما فعله ابن خلدون بالفلسفة من نقد ابستيمولوجي دحض به أسسـها المعرفية لم يكن عن جهل بها، أو تبرم مغرض بأصحابها كما يذهب إلى ذلك الدكتور المازوغي، وإنما كان موقفا نابعا من تحليل عميق ونظر في الفلسفة وشؤونها دقيق، وهو ما ينسجم مع الروح العلمية والدينية التي تتجه إلى النواحي العملية المفضية بالإنسان إلى ما ينفعه في دنياه وأخراه، ومن ثمة فقـد قرن ابن خلدون ذمه للفلسفة بذمه للسحر والكهانة والتنجيم وما إليها من أنواع الهرطقة والتلبيس، وهو ما تقتضيه المعالجة العلمية لشتى أنواع المعرفة والصنائع.

إن ابن خلدون في موقفه الحازم القائم على إبطال تلك الفنون: الميتافيزيقـا، التنجيم، الكيميـاء (السحريـة) وليست الكيمياء التجريبية المختبرية التي نعرفها اليوم، إنه ينطلق في ذلك من رؤية دينية واضحة وعميقة مستمدة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) وهي رؤية يتأكـد فيها وجود العقل وضرورة إعماله فيما يملك من أدوات منهجية وقدرة على التحصيل لغرض وظيفي

---

84 المصدر نفسه، ص101-102.

85 محمد المازوغي، فكر ابن خلدون دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي ، ط1 ،2007 بيروت، ص41.

86 المصدر نفسه، ص43.

يبتعد بالعلم عن العبث؛ إنه بفعله ذلك لا يقف في مواجهة العقل والروح العلمية، وإنما معهما وتلك هي طبيعة الرؤية العلمية والدينية بالمفهوم الإسلامي للعقل وأدواته وأدواره.

وكما أسلفنا فإن ابن خلدون ورغم دراسته للفلسفة في شبابه وتأليفه عدة رسائل عنـــها إلا أن هذه الكتب والتلاخيص والشروح لا نعثر لها على ذكر في مقدمة ابن خلدون، وذلك إما لأنها كانت تافهة في نظره بالنظر إلى المستوى العلمي الذي بلغه حين كتابته للمقدمة، أو لأنه غيّر موقفـــه مـــن الفلسفة فصار يراها من اللغو الذي نهينا عنه شرعا، أو لظروف سياسية ودينية أحاطت به حين كتابته للمقدمة كمجاملة السلاطين، والفقهاء والخوف من سطوتهم كما حصل لابن رشد.

ومهما يكن من تأثر ابن خلدون بالفلاسفة الذين سبقوه كابن رشد واقتباسه لكثير من آرائهم، فإن ذلك لم يمنعه من التأثر بمخالفيهم من أهل الكلام والتصوف، خاصة إذا علمنا أن ابن خلدون قد عاش في ظروف عرفت فيها البلاد الإسلامية أنواعا من التحول والتبدل و الاضطراب فانعكس ذلك على تفكيره بما انتقده أو ابتدعه من موضوعات جديدة وأسلوب عرض فريد. وقد يكون ذلك راجعا إلى طغيان الروح العلمية لديه مما حدا به إلى ممارسة نوع من "الوظيفية" القائمة على الأخذ بما لـــدى كل فئة مما يراه منسجما مع دينه وعقيدته، وكذا مع المنهج العام الذي اختطه لنفسه.

إن الروح العلمية التي تحلى بها ابن خلدون وإيمانه بالعقل البشري على إدراك الحقـــائق المتصـــلة بالحس والطبيعة عن طريق التجربة، وكذا قدرته على تحليل وتعليل الحوادث التاريخية والاجتماعية لم يمنعه من إبطال الفلسفة وإنكار مزاعم الفلاسفة بأنهم يستطيعون إدراك الموجودات على ما هي عليه بالبراهين العقلية.

إن سمة التجدد التي يحويها فكر ابن خلدون بما اشتملت عليه من علمية في تحليله للتـــاريخ، وفي تناوله الجدلي للحضارة، حينما لم تكن أي من فلسفة التاريخ أو الحضارة قد ظهرت بعـــد بـــالمعنى المعاصر للكلمة. ولذلك توصف مقدمته في مؤلفات الفلاسفة الاجتماعيين بأنها من أوائل المؤلفـــات التي تنتهج -في التصدي لمسألة التاريخ البشري- نهجا علميا قائما على بحث العوامل الموضوعية لتقدم المجتمع الإنساني. وبذلك يمكن القول بأن ابن خلدون "ظل -بالرغم من إعلانه إبطـــال الفلســـفة- فيلسوفا في تفكيره، في نظرته للكون، في تحليله للمعرفة وحدودها، في نقده للميتافيزيقا وقضاياها، بل في تلك المحاولة التي قام بها لـــ"يعقلن" ما هو بعيد عن العقل إثباتا أو نفيا؛ كقضايا الكهانة والسحر والتنجيم وغيرها"[87].

---

[87] الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، ص67.

غنم ابن خلدون من الفلسفة آلتها وغايتها وهي شحذ الذهن، واستطاع بعبقريته الفذة أن يستعمل هذه الآلة في معالجة موضوعات أخرى؛ هي غير الموضوعات التقليدية التي ألفناها لدى الفلاسفة، وبذلك أهبط الفلسفة من السماء إلى الأرض، ومن بين المجرات والأفلاك والعقول الفعالة انتزعها ابن خلدون ونزل بها إلى بحث البداوة والتحضر، وأنواع المعاش والكسب، وألوان الصنائع والإعمار، وعلاقة ذلك بتخلف الإنسان وتقدمه؛ تلك هي فلسفة ابن خلدون الواقعية أو واقعيته الفلسفية.

ومثلما غنم من الفلاسفة ما غنم فقد غنم من المتكلمين طرائق الجدل والحجاج، كما غنم من المتصوفة روحانيتهم وزهدهم، كما غنم من الفقهاء حذقهم وبراعتهم في تقليب المسائل وتبويبها؛ ومن هنا ندرك سر أن يجد كل فريق في ابن خلدون ضالته ومبتغاه، فقد يعده الفلاسفة منهم وإن كان قد حمل عليهم، كما يعده الفقهاء منهم كما المتكلمون، وما ذلك إلا لأسلوبه الوظيفي الجامع الذي مارسه من أجل أن يحتفظ عند مروره بأي فريق بأحسن ما لديه ثم يزيد عليه، وذلك سر عبقريته.

هذه "الوظيفية" هي التي سمحت لبعضهم بأن يصفه بأنه "فيلسوف متنكر" تارة في زي فقيه، وأخرى في زي متصوف وطورا في ثوب متكلم وحينا آخر في زي عالم: "وهو في العمق فيلسوف متنكر لأسباب تاريخية وتربوية، مع أن كل الآراء العقلانية التي حققها ابن خلدون على صعيد التعليل التاريخي كانت بفضل منهج الفلسفة، ما يعني في النهاية أن ابن خلدون هو صنيعة فلسفية"[88].

ولا يضر ابن خلدون بعد أن أنزل الفلسفة إلى الأرض وعقلنها وجعلها واقعا محسوسا أن يوصف تارة بالأشعري المتعصب، ومرة بالصوفي المتزمت ومرة بالمادي وطورا آخر بالعقلاني، وأحيانا بالرجعي، لأن هذا التعدد في المحصلة هو سر العظمة في شخصيته والتجدد في فكره.

لقد كان ابن خلدون يمتلك نظرة متميزة ورؤية ثاقبة ومنهجا معرفيا واضحا؛ تجسد من خلال ما سنعرضه حول نظرية المعرفة في الفصل الموالي .

---

[88] إدريس هاني، ما بعد الرشدية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت-لبنان، ط1، 2000م ، ص83.

المبحث الثـــــاني: نظرية المعرفة عند ابن خلدون

النظرية: عبارة عن إطار فكري يفسر مجموعة من الفروض العلمية، ويضعها في نسق علمي مترابط؛ وذلك يعتمد على جهد عقلي تركيبي يتميز بنظرة كلية للحقائق وهي أعلى مستويات المعرفة. وتفترق النظرية عن القوانين العلمية بأنها سابقة لها من جهة، ونسبية من جهة أخرى وأنها قابلة للتطوير وهي قديمة قدم التفلسف .[89]

أما المعرفة: فهي المعلومات والأفكار والآراء والمفاهيم والتأويلات والتفسيرات اليقينية، والأحكام و المدركات والتصورات الجازمة التي نكونها أو نتوصل إليها نتيجة لاستعمال حواسنا وعقولنا، أو نتيجة لما نتلقاه عن طريق الحدس أو الذوق أو الإلهام والكشف[90]، وأعلى هذه المراتب هو ما نتلقاه عن طريق الوحي.

أما نظرية المعرفة: فهي الإطار الفكري المحدد لسبل وطرائق البحث وأدواته ومجالاته وأهم مباحثها:

1- التعريف بالعلم المراد تعلمه ومناقشة الشروط التي ينبغي توفرها لكي يسمى هذا البحث علما.

2- التمييز بين ما يدركه العقل إدراكا بديهيا فطريا، وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة والحس، وما هو خارج عن دائرته.

3- التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضعية؛ أي ما يتصل بالذات المدركة وما يتعلق بالموضوع المدرك والذي يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية.

4- البحث في موضوع الوجود والتغير والتطور في الطبيعة والإنسان، وحدود ذلك.

فما هي إذن نظرية المعرفة عند ابن خلدون؟.

"من الواضح أن ابن خلدون لم يقصد البتة إلى صياغة وبناء نظرية عامة في المعرفة."[91] إلا أنه بالجملة كانت له نظرية في المعرفة مثلت رؤيته للوجود تمثلت في ما يلي:

---

[89] عبد الفتاح العيسوي ، نظرية المعرفة الفكر الإسلامي، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2002 ، ص21 .

[90] المرجع السابق، ص45.

[91] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة بيروت، ط2، 1985، ص105.

المطلب الأول: حـــــدود العقل:

يرفض ابن خلدون معالجة الظواهر المتعلقة بما وراء الطبيعة عن طريق العقل نظرا لمحدوديته في هذا المجال، وعلى النسق الفكري والمنهجي نفسه يرفض معالجة وبحث الظواهر الاجتماعية خارج حدود العقل ومستلزمات الواقع الاجتماعي الذي تحكمه مجموعة من القوانين الطبيعية الداخلية التي تعمـــل على تحديد شكل المجتمع ذاته.

وبهذا الخصوص فإن ابن خلدون يقدم تحليلا دقيقا للمسائل الأساسية لنظرية المعرفة، التي تنطلـــق من التساؤل الموضوعي الآتي: ما موضوع المعرفة بالنسبة للعقل البشري؟ وبالتالي ما موضوع العلوم؟ وهل من الممكن أن تكون قوانين الحياة الاجتماعية ضمن المعارف العقلية؟ وهل من الممكن أن نجعل من القوانين التي تحكم المجتمعات البشرية صنوا للقوانين التي تحكم الحياة في عالم الطبيعة؟ تلك هـــي أهم المسائل أو التساؤلات التي ينطلق منها الفهم الخلدوني من أجل التأسيس لنظرية المعرفة.

في البداية يقرر ابن خلدون بأن "علم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد أن لا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب"[92]، وذلك يعني أن العالم الخارجي المحيط بنا هو حقيقة واقعة وملموسة، كما يعني بأن علومنا هي انعكاس لهذا الواقع إذ هو كله مكتسب. وتذكرنا هذه المقولة بـــالاختلاف الجوهري الذي أشار إليه ابن رشد عند حديثه في "الضميمة" عن الفرق بين علم الله وعلمنـــا؛ إذ أن علمه سبحانه هو سبب لوجود الموجود، بينما وجود الموجود هو سبب لعلمنا، وذلك يعني تأثر ابن خلدون إلى حد بعيد بهذه النظرية "الرشدية" في المعرفة، إذ أنه يعتبر الواقع المحسوس هو المنطلـــق في حصول المعارف التي لدى الإنسان.

إن موقف ابن خلدون هنا بخصوص مسألة المعرفة مستمد من طبيعة رأيه في المعرفـــة البشـــرية وحدودها؛ إذ يرى أن المعارف مكتسبة وطريق اكتسابها هي التجربة والمشاهدات الحسية، هذا فيما يتعلق بالواقع المادي المحسوس. أما ما تعلق بما وراء الحس فموقفه منه أن لا سبيل ولا نصيب للعقـــل فيه؛ فحيث يتكلم الوحي فلا مجال للتخمين بل ينبغي إعمال النظر في النصـــوص ومحاولـــة فهمهـــا فحسب، أما التأسيس لمعارف ما وراء الطبيعة بالعقل فذلك ما يرفضه ويعتبره نوعا من التخبـــيط، "وذلك لأن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقهـــا ومحيطة بها لأنها تستمد من الأنوار الإلهية فهي لا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحـــاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه

---

[92] المقدمة، ج2، ص844.

بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتقد ما أمرنا به اعتقادا وعلما، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه"[93].

ابن خلدون هنا حاسم أشد ما يكون الحسم في مسألة الفصل التام بين العلوم الحسية التي مدار البحث فيها على آلة العقل، وبين العلوم الماورائية التي مدار التعويل فيها على ما ورد به النص، و لم يلتبس عليه الأمر كما حدث لابن رشد حينما جعل العقل مقدما على النص عند تعارضهما؛ فابن خلدون ينفي نفيا قاطعا أن يكون للعقل البشري قدرة على معرفة ما وراء الطبيعة معللا ذلك بقوله: "اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليه بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلابد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها لا إله إلا هو سبحانه. وتلك الأسباب في ارتقائها تتضاعف فتنفسح طولا وعرضا، ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات... والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب من تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا... وكل ما يقع في النفس من تصورات فمجهول سببه... وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة "**قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ(91)**"[94]،[95]، ويمضي ابن خلدون في وضعه لهذه المعالم الأساسية كطريقة للمعرفة في زيادة الأمر توضيحا بأن وضع حدودا للعقل لا يعني بالمرة إنكاره لدور العقل أو التشكيك في أحكامه إذا تعلق الأمر بمجال اختصاصه فيقول: "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه؛ بل العقل ميزان صحيح؛ فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمح أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال"[96]. ومن هنا فإن المسائل الميتافيزيقية لا يمكن بحثها عن طريق العقل البشري، وإذا فلا يمكن عدها من البحث العلمي الذي يدخل في نطاق التجربة، وإنما تعزى بكاملها إلى الوحي، وليس هناك من حل وسط مهما يكن من أمر.

---

[93] المصدر نفسه، ص 922.

[94] سورة الأنعام، الآية 91

[95] المقدمة، ج2، ص822-823.

[96] المقدمة، ج2، ص825.

تأتي هذه القاعدة الأساسية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون لتنهي ذلك الجدل الذي دار بين الفلاسفة والمتكلمين ردحا من الزمن خاصة بين الغزالي وابن رشد، حيث عمد الأول إلى التقليل من دور العقل والتشكيك في أحكامه، بينما عمد الثاني إلى الإعلاء من شأنه والإشادة به في كل مجالات المعرفة، ليأتي دور ابن خلدون فيغلق باب هذا الجدل ويضع فيصل التفرقة بين العقل والدين، وليضع العقل في نصابه من غير تهوين ولا تهويل، فكيف فعل ذلك؟ ذلك ما سنعرفه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: مراتب الوجود:

أما المعلم الثاني الذي يضعه ابن خلدون على طريق المعرفة فهو حديثه عن مراتب الوجود، ويتضح من خلال الحديث عن دور العقل وحدوده بأن ابن خلدون لما جعل ميدان الحس أو الواقع المادي هو من مجال العقل، فإن عالم ما وراء الطبيعة، أو العالم غير المحسوس ليس للعقل فيه أي دور، فهناك إذن عالمان؛ عالم مادي محسوس، وعالم روحاني مخفي لا يمكن أن تطاله الحواس أو تدركه العقول. غير أن الجديد في فلسفة ابن خلدون حول المعرفة هو تجاوزه الحديث عن هذه العوالم بحسب وجودها إلى علاقة بعضها ببعض وكيفية التفاعل فيما بينها.

يبدو ابن خلدون متأثرا إلى حد بعيد بنظرية ابن رشد في "الكون والفساد" التي تقضي بأن الأشياء لا تنعدم إنما يتحول بعضها إلى بعض عن طريق الكون والفساد، إذ هي لا تفنى بجنسها بل بأشكالها وأعراضها فقط ويبدو هذا التأثر واضحا في قوله: "اعلم أرشدنا الله وإياك: أنا نشاهد هذا العالم؛ بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التركيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غاياته"[97].

يبدأ ابن خلدون بعالم العناصر الأربعة: التراب، الماء، الهواء، النار، و"كيف تدرج صاعدا من الأرض إلى السماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا ببعضها البعض؛ كل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا"[98]، ثم عالم المعادن و النبات الذي "آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات؛ مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف"[99] ومعنى الاتصال الذي يتحدث عنه ابن خلدون هو "أن آخر أفق

---

[97] المقدمة، ج1، ص166.

[98] المقدمة، ج1، ص166.

[99] المقدمة، ج1، ص167.

منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده"[100] وبين هـــذه المراتـــب الحســـية المشاهدة في عالم المخلوقات يأتي الإنسان في أعلى المراتب بعد أفق الحيوان" واتســـع أفـــق الحيـــوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج تكوينه إلى الإنسان صاحب الفكر والروية"[101]، ثم هناك عـــالم الملائكة وهو أفق لا يدركه الإنسان كما يرى ابن خلدون إلا إذا تجرد وانسلخ من البشرية" فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية، لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات في لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل ... ويكون لهـــا اتصال بالأفق الذي بعدها، شأن الموجودات المترتبة كما قدمناه"[102].

هذه الرؤية من ابن خلدون؛ كما تكشف من جهة علة وحدة الصانع فهي تكشف مـــن جهـــة أخرى على القدرة في التنويع في الخلق؛ وحصول التشابه في أطراف الآفاق التي ذكرها ابن خلـــدون دليل على هذا التفنن في الخلق "يخلق ما يشاء"[103]، ويجب أن نلاحظ أن ابن خلدون لا يقول بـــأن هذه الموجودات استحالت بالفعل إلى بعضها البعض؛ ولكنه في الوقت ذاته لا ينفي ذلك. وتؤكـــد الحفريات والدراسات الأنتروبولوجية كيف أن الأشجار تستحيل إلى حجارة بمر الزمن؛ وقد عاينت ذلك شخصيا بأحد المتاحف بمدينة ورقلة[104]؛ إلا أن ما يقال من أن ملاحظة ابن خلدون هذه تمثل الأرضية التي بنى عليها داروين نظريته في أصل الأنواع أو هي قريبة منها[105] ، وهو أمر يحتـــاج إلى بحث مدقق ونظرة علمية متفحصة ليس هذا مجالها .

---

100 المقدمة، ج1، ص167.

101 المقدمة، ج1، ص167.

102 المقدمة، ج1، ص168.

103 سورة القصص، الآية 68

104 توجد هذه العينة من الأشجار المتحجرة أو الأحجار المتشجرة بالمتحف البلدي لمدينة ورقلة وهي بلونين الأزرق المائل للسواد، والبني المائل للصفرة.

105 خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، ص62، هامش. وانظر أيضا ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، ص300، وأيضا زينب محمود الخضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص88،89. وأيضا "العمران البشري في مقدمة ابن خلدون" للدكتورة سفيتلانا باتسييفا، حيث ترى أن صورة النشوء والارتقاء التي نجدها عند ابن خلدون قريبة من نظرية التطور التي قال بها إخوان الصفا، ص265.

المطلب الثالث: مراتب الإدراك:

إذا كان الإنسان هو أرقى هذه المراتب فإنه يحتل بذلك الصدارة والمركزية في الكـــون المـــادي المحسوس، لأن روحه ونفسه وعقله تحتل مركز القيادة فيه، فبوجود الروح والنفس والعقل توجد قوى الإدراك الداخلية فيه وهي على مراتب وآفاق كذلك:

"فالقوة الأولى منها هي قوة الحس المشترك، وهي تضم جميع المحسوســـات مرئيـــة ومســـموعة وملموسة، وهذا الأفق هو الأدنى وفيه يشترك الإنسان مع الحيوان"[106]. أما الأفق الموالي فهو الخيال؛ وهو أرقى مما قبله وهو قوة "تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجردا عـــن المـــواد الخارجـــة فقط"[107] ومراكز عمل الحس المشترك والخيال توجد في التجاويف الداخلية للدماغ "وآلة هـــاتين القوتين في تصريفهما البطن الأول من الدماغ مقدمة للأولى ومؤخرة للثانية"[108] وآخر أفق الخيـــال هو القوة الواهمة والحافظة "فالواهمة لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمـــرو ورحمة الأب وافتراس الذئب، والحافظة لإيداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة، وآلـــة هـــاتين القوتين البطن المؤخر من الدماغ؛ أوله للأولى ومؤخره للأخرى"[109]، وآخر هذه المراتب في الإدراك الحسي والتخيلي هو الفكر الذي به يتميز الإنسان عن الحيوان وبه كانت خلافته عن الله في الأرض، لأن ابن خلدون "يعتبر الإنسان نفسه نتيجة لعملية التطور في العالم المادي، فنشوء الإنسان له علاقـــة بعالم الأحياء ، وهو في الوقت نفسه نتاج مادة أكثر تعقيدا وأعلى من جميع أنواع عـــالم الحيـــوان، وذلك بفعل خاصية وبكيفية وجوده فحسب و هي قدرته على التفكير"[110] فما هي حقيقة هـــذا الأفق الأخير وما دوره في عملية المعرفة ؟

إن إدراك الظواهر وفق نظام معين وإقامة علاقات بينها هو المعرفة التي تميز الإنسان بها عن غيره من المخلوقات، فآخر مراتب هذه القوى الإدراكية هو الفكر "ثم ترتقي جميعها إلى قوة الفكر، وآلته البطن الأوسط من الدماغ وهي القوة التي يقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقـــل"[111]، وهـــذا الفكر هو الخاصية البشرية، "وعلى قدر حصول الأسباب والمســـببات في الفكـــر مرتبـــة تكـــون

---

106 المقدمة، ج1، ص168.

107 المقدمة، ج1، ص169.

108 المقدمة، ج1، ص169.

109 المقدمة، ج1، ص169.

110 سفيتلانا باتسييفا ، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ، الدر العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس ، 1978 ، ص264

111 المقدمة، ج1، ص169.

إنسانيته"[112].

المطلب الرابع: مراتب العقل "التفكر":

يتميز ابن خلدون عن أسلافه باعتقاده الخاص في القدرات الجباره للعقل البشري، و ذلك على النقيض من موقف الشك الذي وقفه الغزالي بإزاء العقل، و قد فصل الحديث فيه على النحو التالي:

كما أن للإدراك مراتب فللتفكر والتعقل مراتب ودرجات، وترتقي المعرفة العقلية عند ابن خلدون من العقل التمييزي إلى العقل النظري مرورا بالعقل التجريبي، ولكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث مميزات وخصائص:

أ/ **العقل التمييزي:** وهو العقل الذي يميز بين الأشياء والموجودات كأصناف وأشكال وعلل ومعلولات، وجماد ونبات، ومرئي ولا مرئي، وسفلي وعالي، وحار وبارد، وأكبر وأصغر..إلخ. وهي مبادئ أساسية في التفكير، كما أن هذا العقل التمييزي هو أول مراتب التفكير لدى الإنسان لأنه قبلها، أي قبل أن يصير مميزا كان لا يختلف عن الحيوان في شيء، "وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة و العلقة والمضغة"[113]، وبحصول هذا المستوى من التفكير يمكنه من تعقل الأشياء مرتبة في الخارج أو في ذهنه على شكل تصورات أولية أي هو: "تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتبا طبيعيا أو وضعيا، هو قدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حده. إن المعرفة الحاصلة بهذا العقل معرفة حسية تستند أساسا إلى ما تنقله إلينا الحواس ولذلك كانت في معظمها مجرد تصورات"[114].

ب/ **العقل التجريبي:** ويأتي في المرتبة التالية للعقل التمييزي، وهو أكثر تطورا منه لأنه يستفيد من التجارب الواسعة التي يستفيدها الإنسان في الحياة؛ لاسيما التجربة الاجتماعية التي ضربها ابن خلدون مثلا هنا، وذلك باعتبار الإنسان كائنا اجتماعيا بطبعه أو هو كما يقول ابن خلدون "مدني بالطبع"[115] ومعنى ذلك " أنه لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه... فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه، وتلك المعاونة لابد فيها من المفاوضة أولا، ثم المشاركة وما بعدها. ربما تفضي المعاملة عند اتحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة

---

[112] المقدمة، ج2، ص840.

[113] المقدمة، ج2، ص847.

[114] الجابري، العصبية والدولة في فكر ابن خلدون ، ص70.

[115] المقدمة، ج2، ص840.

والمؤالفة، والصداقة والعداوة... هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كـــل البعـــد، ولا يتعمق فيها الناظر فكلها تدرك بالتجربة"[116] فهذا العقل الذي أسماه ابن خلدون "التجريبي" وهو ما يستفاد من تجارب وما يحصل للإنسان من خلال احتكاكه اليومي، هو العقل الذي يسميه بعضـــهم "العقل العملي"؛ فهو فوق مستوى التمييز، إنه خطوة نحو الأمام وإن كان بعده في الترتيب، وذلـــك حينما حصره بين التمييزي والنظري في عبارته "لا تبعد عن الحس كل البعد" فهـــو لـــيس العقـــل التمييزي بكل تأكيد، وهو ليس العقل النظري لقوله: "ولا يتعمق فيها الناظر فكلها تدرك بالتجربة" ومن هذا المنطلق يختلف الناس في معارفهم وذلك بحسب ما يفيدون من تجارب وخـــبرات في هـــذه الحياة عند احتكاكهم بغيرهم.

جـــ/ العقل النظري: وفي أعلى مراتب التفكير يأتي العقل النظري، وهو بتعبير ابن خلدون "ما يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه"[117]، وهذا العقل يتميز عن ســـابقيه بأنه يتجاوز عالم التجربة والحس إلى تناول "الغائب" وهو الذي لا يرى ابن خلدون ضرورة للخوض فيه إذ يقول: "وبعد هذين -يعني التمييزي والتجريبي- مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب"[118]، وسبب ذلك كما نرى أن منهج ابـــن خلـــدون يعتمد أساسا في تحصيل المعارف بعد الوحي على العقل التجريبي لأنه من جهة أخـــرى "لا يـــؤمن بقدرة العقل النظري على تصور الوجود كله على ما هو عليه، لأن ذلك ميدان وراء الحـــس وهـــو ميدان لا ترقى إليه المعرفة البشرية العقلية"[119]، و هو عالم يتصل بالغيب "الذي يتجاوز نطاق الفكر البشري ، و لا سبيل إلى معرفته بواسطة صناعة بشرية"[120] إنه مستوى من المعرفة وراء الحس ووراء العقل في آن معا.

د/ ما وراء العقل (ما وراء الحس): بتجاوزنا للعقل التجريبي إلى العقل النظري يمكن أن نلاحظ مع ابن خلدون أن العقل النظري هو تجاوز للعالم المادي المحسوس، ومحاولة استكناه المغيبات، ولكـــن ليس عن طريق الحس ولا بالآلات الحسية المعتمدة في العقل التجريبي، فهو بكيفية أو بأخرى تجـــاوزُ لطور الحس أو هو تعقل أو عقلنة الأشياء، لأن العقل محكوم في ممارسة نشاطه بالمحسوسات الماديـــة،

116 المقدمة، ج2، ص841.

117 المقدمة، ج2، ص848.

118 المقدمة، ج2، ص842.

119 الجابري، العصبية والدولة ،ص71.

120 ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص98.

وإدراك ما بينها من ارتباطات وعلل ومعلولات، ومن ثمة فهو لا يمكنه الإحاطة إلا بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة "وذلك لأن العلاقة السببية ليست علاقة منطقية أو مبدأ عقليا قبليا، وإنما هي علاقة نكتشفها بالمشاهدة والتجربة"[121].

لكن هناك معارف أخرى يمكن للإنسان أن يحصل عليها ليس عن طريق العقل أو التجربة لأنها لا علاقة لها بعالم المحسوسات المادية، بل تندرج في عالم الغيب الذي أخبرنا عنه الوحي وهو أفق آخر لا مجال للعقل فيه ولا دور للإنسان فيه بأية حال، لكن هناك ظواهر هي ليست تكتسب لا بالوحي ولا بالعقل، فثمة إذا مرتبة وسطى بينهما، ويستدل ابن خلدون لوجود هذا العالم لدى الإنسان فيقول: "إنَّا نشهد من أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أولها عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك (والثاني: عالم الفكر) ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم منه وجود النفس الإنسانية علما ضروريا... ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية"[122]، إذن هناك عامل آخر فوق الحس وفوق العقل وهو يتعلق بأمور نحسها بأنفسنا، ولا يرتبط بالعقل ولكن بالنفس الإنسانية، فالنفس الإنسانية لها مدركاتها الخاصة ويتصل هذا العالم بالرؤى وما نجده في النوم وهو عالم لا يطاله البرهان، وليس صحيحا ما تزعمه الفلاسفة من ذلك، وكل ما ذكروه عن إدراك هذا العالم بواسطة العقول "فليس شيء من ذلك بيقين لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق، لأن من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية، وهذه الذوات الروحانية مجهولة "الذاتيات" فلا سبيل للبرهان فيها"[123]، وقد قال الله تعالى: " **وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا(85)**"[124] فليس لنا من سبيل إلى إدراك هذا العالم أو الخوض فيه إلا بما نقتبسه من الوحي ونلتمسه من الشرائع السماوية اقتباسا والتماسا فحسب "ولا يبق لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها"[125].

ويعترف ابن خلدون فعلا بأن عالم الإنسان غريب حقا ومعقد وذلك "لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. ويشترك في عالم الحس مع الحيوانات، وفي عالم العقل والأرواح مع

---

[121] المصدر السابق، ص72.

[122] المقدمة، ج2، ص843.

[123] المقدمة، ج2، ص844.

[124] سورة الإسراء، الآية85.

[125] المقدمة، ج2، ص844.

الملائكة، الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة وعقل صرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول"[126] فآلة الإدراك في عالم ما وراء الحس أو عالم الروحانيات والغيبيات ليس هو العقل ولكن حاسة أخرى هي الوجدان والقلب، وإنه إن كان بين هذه العوالم انفصال وتمايز من حيث طبيعة المدركات، إلا أنه ليس تمايزا كليا، فقياسا على نظرية ابن خلدون في كون الأشياء يستحيل بعضها إلى بعض وكون الآفاق في مراتب الخلق يأخذ بعضها بأطراف بعض؛ فالأفق الأعلى من الجماد يكاد يتحد أو يشبه إلى حد بعيد الأفق الأدنى في النبات، والأفق الأعلى في النبات يكاد يتحد أو يشبه إلى حد بعيد الأفق الأدنى في الحيوان، والأفق الأعلى في الحيوان يكاد يتحد أو يشبه إلى حد بعيد الأفق الأدنى في الإنسان؛ أقول قياسا على هذه النظرية ولما كان للعقل مراتب أعلاها النظري، وكان العقل النظري متصلا بعالم الماديات المحسوس في جهته الدنيا ومتصلا بعالم "الغائب" من جهته العليا؛ فإن هذا الأفق الأعلى فيه هو ما يربطه أو هو حلقة الوصل والتشابه الذي بينه وبين المرتبة التي فوقه في تحصيل المعارف وهي الوجدان.

وهذا الأفق الأعلى في العقل النظري هو ما يكون من جهة شبيها بالبرهاني فله اتصال بالعقل وعالم الحس، وشبيه بالوجداني لأن له اتصالا بعالم الروح، وعليه تقع المراهنة في اكتساب بعض المعارف ،ولعل ذلك ما أشار إليه بعض الفلاسفة عندما تحدثوا عن "الحدس" أو ما يعرف بالفراسة، وهي نوع متقدم من الحدس ولكن لا يمكن أن يجزم بعلميتها وخضوعها للأقيسة والبراهين العقلية أو ربطها بنظام السببية الذي يحكم عالم الطبيعة.

ويمضي ابن خلدون في تأكيد هذه الحقيقة عندما يقول: "أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة، على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل ومن الأعلى، استعدادا طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة"[127]، فهناك إذن ترابط واتصال عضوي بين العوالم التي في الكون كما بين العوالم الإدراكية والتعقلية التي في الإنسان، ومن ثمة فإن ما فوق العقل النظري، أي ما فوق أعلى أفق فيه وهو الذي يتشوف الإنسان ويتطلع به إلى معرفة العوالم الغيبية يأتي عالم الروح والوجدان أو ما يسميه الصوفية بعالم "العرفان"، وهو عالم يقف فيه العقل وينتهي دوره ليأتي عالم الروح، ولذلك يقول ابن خلدون: "وفوق العالم البشري عالم روحاني شهدت لنا به الآثار

---

[126] المقدمة، ج2، ص844.

[127] المقدمة، ج2، ص846.

التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة، فذوات العلـــم العـــالم إدراك صـــرف وتعقـــل محض"[128] وعلى أساس هذه النظرة يقسم ابن خلدون النفس الإنسانية ثلاثة أقسام:

أ/ "صنف عاجز بالطبع إلى الوصول إلى الإدراك الروحاني فينقطع بالحركة على الجهة الســفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص، يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن، وكلها خيالي منحصر نطاقه، إذ هـــو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها[129] وهذا هو نطاق الإدراك البشري العادي، وهو نطاق الحس والتجربة وعليه أغلب العلماء الذين ترسخت أقدامهم في العلوم التجريبية.

ب/ أما الصنف الثاني وهو الذي يختص بعالم التعقل الروحاني، وهو عالم لا يحتاج فيه إلى الحواس لأن نطاق إدراكه "يند عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأولي البشـــري، ويســـرح في فضـــاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا منتهاها وهذه مـــدارك العلمـــاء الأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ"[130].

جـــ/ أما الصنف الثالث فهم الأنبياء الذين هم في أرقى مراتب العلم لأنهم "مفطـــورون علـــى الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها"[131]، وفي الصنف الثاني لهذه الأقسام التي للنفس البشرية تدخل أنواع كثيرة من حالات الاتصال بعالم الغيب وهي أمور مشاهدة وملموسة عند بعض الأصناف من البشر وتتعاطى إما عن طريق الكهانة والعرافة أو قراءة الكف والفنجان والضـــرب في الرمل وما إليها، وكذا ما يتم عن طريق الرؤيا، وعن طريق إخبار أناس لنـــا بمعلومـــات مســـتقبلية بخصيصة جعلها الله فيهم دون غيرهم، وفي ذلك يقول ابن خلدون "ثم إنا نجد في النـــوع الإنســـاني أشخاصا يخبرون بالكائنات قبل وقوعها بطبيعة فيهم يتميز بها صنفهم عن سائر الناس، ولا يرجعون في ذلك إلى صناعة، ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم ولا غيرها، إنما نجد مداركهم في ذلك بمقتضى فطرتهم التي فطروا عليها، وذلك مثل العرافين والناظرين في الأجسام الشفافة كالمرايا وطساس المـــاء والناظرين في قلوب الحيوانات وأكبادها وعظامها وأهل الزجر في الطير والســـباع، وأهـــل الطّـــرق بالحصى والحبوب من الحنطة والنوى"[132] وهذه كلها موجودة في عالم الإنســـان لا يســـع أحـــدا

---

[128] المقدمة، ج2، ص846.

[129] المقدمة، ج1، ص170.

[130] المقدمة، ج1، ص170.

[131] المقدمة، ج1، ص170.

[132] المقدمة، ج1، ص174.

جحدها ولا إنكارها، ويضيف ابن خلدون إلى هذه الأصناف ما يكون من حال الميت عند احتضاره أو نومه، وكذا عند أهل التصوف فيقول: "وكذلك النائم والميت لأول موته أو نومه يتكلم بالغيب، وكذلك أهل الرياضات من المتصوفة لهم مدارك من الغيب على سبيل الكرامة معروفة"[133]، وهـــذه الأنواع من البشر الذين يكون لهم اتصال ببعض من الغيب على نحو من الأنحاء لا يمكن أن يحصل لها ذلك عن طريق الصناعة والدربة كما قد يتوهم إذ "التحقيق الذي ينبغي أن يكون نصب فكـــرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة، ولا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجـــوع عن عالم الحس إلى عالم الروح"[134] والذي يعنينا في هذا المقام من كلام ابن خلدون هو ليس تعداد هذه الأصناف، ولكن إثباته حقيقة بأن هناك طورا وراء الحس ووراء العقل يمكن أن تطاله المعرفـــة البشرية؛ إذ المعرفة في النهاية ليست هي ما ندركه بحواسنا ولا ما نستنتجه بعقولنا وإنما هي أوسع من ذلك مدى وأبعد صدى. ثم إن الذي يعنينا أيضا من هذه النقول هو وجود أداة غير العقـــل لإدراك عوالم الغيب بكيفية ما، مما يفتح المجال لتبرير وتفسير العرفان الصوفي والطريق الكشـــفي في ميـــدان الاتصال والمعرفة.

وبالجملة فإن ابن خلدون يقف من مسألة المعرفة و العقل موقفا يشبه إلى حد بعيد موقف الغزالي في كون العقل معيار صحيح "ميزان"، ولكنه لا يدخله في نزاع مع الحقيقة الدينية؛ ثم يحـــاول فـــك الاشتباك مثلما حصل مع ابن رشد .

انطلق ابن خلدون من التمييز بين الحقيقتين الدينية و العقلية، ثم اشتغل على محور التقاطع بينهما، و هو ما يمثل الواقعية التي تفرد بها ابن خلدون في فلسفته و تفكيره بشكل عام، وذلك ما توحي به مواقفه من القضايا الفلسفية و الكلامية؛ حيث لم يكلف نفسه عناء الخوض في أغوارها التفصـــيلية، لأنه لا يرى فائدة من ذلك لعدم إيمانه بالمجرد لأجل التجريد؛ ففي مسألة الأسباب و العلل -مـــثلا- يكتفي ابن خلدون بملاحظة وجود الأسباب عن طريق الاستقراء و التعامل معها على أنها موجودة و فاعلة و مأثرة؛ أما الأسئلة التقليدية حول علاقة الطبائع و العلل بالإرادة و القدرة الإلهية فقد نـــأى بفكره عن الخوض فيها مكتفيا بالتعامل مع الحقيقة الواقعية من جهة و الغيبية من جهة أخرى.

وإذا كان هذا الجمع بين الحقيقتين لا يعطي البرهان طابع الضرورة و الحسم الكلي فإنه لا يفقده طابع الواقعية و المعقولية، و ذلك هو المنهج العام الذي سار عليه ابن خلدون في تفكيره، و من ثمـــة

---

[133] المقدمة، ج1، ص175.

[134] المقدمة، ج1، ص198.

يمكن القول بأن "البرهان قد خسر عند ابن خلدون طابع الضرورة المطلقة، ولكنه حافظ على صورته العقلية مرورا بكل ما في الواقع من تنوع و غنىً"[135]، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الواقعية الموضوعية و ذلك ما تتطلبه الدراسات التاريخية و الاجتماعية على الخصوص؛ لأن الشأن يختلف عـــن العلـــوم الوضعية أو الطبيعية كالكيمياء أو الفيزياء كما يختلف عن العلوم التجريدية و عن الفلســـفة و علـــم الكلام ، فلكل علم منهجه و ضوابطه .

[135] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، ص106.

المبحث الثالث: السببية عند ابن خلدون

يجدر بنا في البدء أن نبين المجال الذي يتحرك فيه فكر ابن خلدون، وأول ما يجب توضيحه في هذا المقام؛ هو أن العالم الذي يقع تحت طائلة التفكير البشري هو في نظر ابن خلدون "عالم الطبيعة، أو عالم الحس أو التكوين أو العناصر الذي هو لا محدود في اتساعه، و يقابله عالم الغيب الذي يتجاوز نطاق الفكر البشري؛ ولا سبيل إلى معرفته بواسطة صناعة بشرية"[136].من هذا المنطلق يفرق ابن خلدون بين نوعين من السببية؛ القريبة المباشرة التي تحدث الظواهر الطبيعية وفقها، وبين التي تتعدى ذلك لتبحث في العلل البعيدة التي تقف وراء أو فوق تلك العلل القريبة المباشرة، ويرى أن العلل الأولى "القريبة المباشرة" هي ممكنة للعقل، أما الثانية فهي غير متناهية، ولا مجال للعقل فيها.

فالسببية الأولى هي ميدان العلم والتجربة، أما الثانية فميدانها الفلسفة، ولما كان اتجاه ابن خلدون علميا بحتا فقد تمسك بالأولى، واعتبر الثانية مضيعة للوقت؛ خاصة أننا لا يمكن أن نعود من تتبعها بطائل، كما أن الشرع قد ورد بالنهي عن الخوض فيها.

وأول ما يطالعنا به ابن خلدون في حديثه عن الأسباب أنها تشمل نظام الكون كله، وجميع الكائنات من ذوات أو أفعال بشرية أو حيوانية فيقول: "اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها"[137]، وما يلفت النظر في هذا النص ثلاثة أمور أساسية هي:

1- الإقرار بوجود الأسباب وانتظام قوانينها لكل الكائنات بدون استثناء، فعالم الأسباب نظام كوني لا يند عنه شيء من إنسان أو حيوان أو ما سوى ذلك.

2- أن حصول هذه الأسباب طبيعي وعادي ومشاهد وهو مستقر وثابت، وهي إشارة إلى ديمومتها وعدم تخلفها بأي حال وذلك ما تعبر عنه عبارته "مستقر العادة" .

3- إن هذه الأسباب مؤثرة وفاعلة لأن الشيء لا يتم إلا بها، فلو تخلفت كما هي مرتبة لتخلف وجود ذلك الشيء وهو ما أشار إليه بقوله: "وعنها يتم كونها".

إن الأسباب التي عني بها ابن خلدون هي أسباب قريبة لأنها تقع تحت مدراك النظر لأن الإنسان "إنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب،

---

[136] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة بيروت ، ط 2 ،1985 ، ص98.

[137] المقدمة، ج2، ص822.

لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها"[138].

أما الأسباب البعيدة فنطاقها أوسع من النفس، ولذلك ورد النهي عن تتبعها للإحاطة بكنـــهها "وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهـــيم فيـــه الفكر، ولا يخلو منه بطائل، ولا يظفر بحقيقة"[139]، ومهما حاول الإنسان تتبع الأسباب البعيدة فلن يصل إلى نتيجة وذلك لأن "وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول... وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة" "**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**(85)"[140]، [141].

إن هناك مستويين من المعرفة عند ابن خلدون يتعلق الأول بالسببية في الطبيعة، ويتعلـــق الثـــاني بالسببية فيما وراء الطبيعة، ففي مجال الأولى يقر ابن خلدون بمبدأ الحتمية السببية مثلما يقر بطبـــائع الأشياء وخصائصها الذاتية وفاعليتها، وهو في ذلك لا يختلف عما ذهب إليه ابن رشد قبله.

فالعلاقة بين العلة والمعلول عند ابن خلدون حتمية وصارمة بما خلقها الله عليه من الترابط العلي لأننا "نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض"[142] فهـــذا الترتيـــب المشاهد في الطبيعة لا يمكن عزوه إلا إلى الترابط المحكم والحتمي بين الأسباب والمسببات، ويكفـــي الإنسان إدراكه لهذا الترابط، أما حقيقة التأثير التي بين الأسباب والمسببات فتظل مجهولة.

إن ابن خلدون بوصفه عالما من جهة، وبوصفه مؤمنا من جهة ثانية قد حدد نطاق البحـــث في الأسباب التي في الطبيعة أما ما ندّ عن ذلك فالواجب تركه وعدم الاشتغال به، لأنه لا يعود علينا بأية فائدة لا في الدين ولا في الدنيا، وتلك نظرة واقعية تنم عن روح علمية، كما تنم عن احترام وتقدير كبيرين للعقل وللدين معا.

والجديد الذي قدمه ابن خلدون في مجال الحتمية والسببية هو تجاوزه بهـــا مجـــال الطبيعـــة إلى الاجتماع البشري وهو الأمر الذي سنخصه بالحديث في مبحث لاحق، حيث جعل هـــذه الحتميـــة شاملة للطبيعة والعمران البشري معا، متصورا العمران البشري على غرار الطبيعيات، حيث نظـــر إلى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية نظرة واحدة، لأن القانون الذي يحكمهما واحد و هو "مستقر

---

[138] المقدمة، ج2، ص822-823.

[139] المقدمة، ج2، ص823.

[140] سورة الإسراء، الآية85.

[141] المقدمة، ج2، ص822.

[142] المقدمة، ج1، ص166.

العادة"

لقد تراوحت عبارات ابن خلدون في المقدمة وفي موضوع السببية تحديدا بين الرشدية والأشعرية؛ فبعض هذه العبارات تشير صراحة إلى علية صارمة في الكون، وإلى تأثير فاعل للطبائع التي في الأشياء، وهو ما يعيدنا إلى الحقل المعرفي الرشدي. ولكن عبارات أخرى مثل: "مستقر العادة" تعيدنا إلى الحقل المعرفي الأشعري؛ فإلى أي الفريقين انحاز ابن خلدون؟ هل نحن أمام حتمية قدرية تستند في وجودها إلى البرمجة المسبقة للأحداث ولا دخل للإرادات البشرية في شيء منها؟ أم أننا أمام نظرة جديدة للموضوع تمتزج فيه الحتمية والترابط العلي بالقدر الإلهي العادل في الطبيعة والإنسان؟ ذلك ما نرجحه ونذهب إليه؛ وبالفعل فإن ابن خلدون وإن لم يكلف نفسه عناء هذا النقاش، لكن يبدو من خلال كتبه أنه لا ينتقد الأشاعرة بل يشيد بهم ويشير إليهم بكل احترام وتقدير، مما يدلل على أن أصوله الفكرية الأشعرية ظلت مصاحبة له في تفكيره طول حياته، كما أن روح ابن رشد العقلية غير خافية في كتاباته أيضا، وذلك ما يؤكد لنا حقيقة مفادها أن ابن خلدون قد مثل بفلسفته هذه نقطة التقاء بين الأشعرية والرشدية على نحو خاص يجعل التعارض بينهما مستحيلا.

فإذا كان الأشاعرة بنفيهم للأسباب كمبادئ كلية عقلية قد أرادوا بذلك إفساح المجال للقول بالخلق المستمر، فإن ما فعله ابن رشد لم يكن معارضة منه لهذه الأهداف التي رامها القوم، ولكنه عارضهم من حيث الأسس الفكرية والقواعد المنطقية التي بنوا عليها مسائلهم، وبذلك فإن ابن خلدون عندما يأخذ بالأمرين معا فإن ذلك يعني عدم التعارض؛ فالسببية الحتمية لا تنافي القول بالخلق المستمر، وهنا يكون التطابق المطلق بين العقل والوحي، فإذا كان العقل من خلال المشاهدات الحسية يقضي بوجود السببية في كل شيء، فإن الوحي يقضي بخلق الله لكل ما في الكون من حركة أو سكون أو ذات أو فعل؛ ماضيا وحاضرا ومستقبلا، وذلك لا ينافي وجود السببية بأي حال "**قل كل من عند الله**" [النساء: 78]..

ومرد ذلك النزاع التاريخي بين الفريقين إنما أملته ظروف معينة أدت إلى صياغة ردود دفاعية تضع في حسابها مقولات الخصم ثم تنهال عليها تسفيها وتشويها، فنتج عن ذلك كله ما نتج من تصادم بين هذه النظرات المختلفة، لكن واقع الحال أن ما يقوله العقل في هذا المقام صحيح لأنه مشاهد محسوس، وما يقوله الوحي أصح لأنه سر الوجود وحقيقته، ولا يماري في ذلك إلا ملحد أو ضال.

ومن ثمة لم يعر ابن خلدون المسألة اهتمامه على هذا النحو من الجدل بل تجاوزها وكأنها من الأسس القطعية اليقينية لديه، فآمن بالسببية والخلق المتواصل معا جنبا إلى جنب في الظاهرة الواحدة والحدث الواحد وكل ميسر لما خلق له.

انطلاقا من هذه التعددية التي حملتها شخصية ابن خلدون ممثلة في فكره وفلسفته كـــان هنـــاك اختلاف في النظرة إليه؛ فمنهم من عده رجلا غلبت عليه الروح الدينية، ومنهم من اعتبره فيلســـوفا عقلانيا، ومنهم من جعله فيلسوفا ذا نزعة مادية، والحقيقة أن هذه النزعات كلها قـــد اجتمعـــت في شخصيته وانعكست على فلسفته؛ فهو رغم عقلانيته التي لا تخفى، وواقعيته المتجلية بوضوح في كتبه؛ إلا أنه قبل ذلك وبعده رجل مسلم ذو دين رصين يصل إلى حد التصوف وطلب الأحوال، ولـــيس ذلك عيبا كما يراه بعضهم من الذين أعابوا عليه غلبة الروح الدينية فيه، وما ذاك إلا لما في أذهـــان هؤلاء من تصادم وانفصال بين ما هو ديني وما هو عقلي، والحقيقة أنه لا تصادم بين الدين والعقـــل لدى ابن خلدون. فمن نظر إلى الدين بمنظار المفهوم الإشراقي الذي يعني إلغاء العقل اعتبر ابن خلدون ذا نزعة دينية صرفة، ومن نظر إلى العقل باعتباره قادرا على استكناه كل شيء جعل ابن خلـــدون ذا نزعة عقلية مسرفة، والحقيقة كما مر معنا أن ابن خلدون ليس هذا ولا ذاك بل هو هما جميعا ديـــن وعقل وواقعية في التحليل وموضوعية في النقد هذا هو ابن خلدون.

لكن الذين لديهم هذا الانفصام الذهني بين الدين والعلم يأبون إلا أن يفهمـــوا ابـــن خلـــدون منشطرا، فهو إما ديني وإما علمي، ومن هؤلاء على سبيل المثال كامل عياد الذي يعتبر ابن خلـــدون بالذات "إنسان مؤمن بإخلاص، ولكن منجزاته الضخمة جعلته يرتفع فوق معتقداته الدينية، ويفصل عقيدته عن المعارف العلمية، ويبني نظريته العلمية بطريقة فريدة على المادة التجريبية"[143]، وواضح ما لدى السيد عياد من تضخيم للعقل إلى حد التقديس باعتبار أن المنجزات الضخمة لابـــن خلـــدون جعلته يرتفع فوق مستوى المعتقد الديني، وكأن الدين كان عائقا عن تحصيل تلك المنجزات، فلكـــي يحققها ابن خلدون كان عليه –بحسب هذا الزعم– أن يرتفع فوق مستوى الدين! ولكن لِم لا يقال –مادام أن الرجل مؤمن بإخلاص– إن معتقداته الدينية هي التي كانت وراء تلـــك المنجـــزات أم أن الأمر لا يستقيم كما يرى هؤلاء ؟ !.

إن مفهوم السببية في الفكر الخلدوني لا ينفك بأي حال عن مفهومه للخلق المستمر والحضـــور الإلهي الدائم، فهو عندما يتحدث عنهما فلا يفصل بين المفهومين، إذ أن كل منهما حاضـــر في الآن نفسه وفي نسق واحد؛ فهو مثلا عندما يتعرض للحديث عن عالم الكائنات وما يشتمل عليـــه مـــن ذوات محضة كالعناصر وآثارها يربط كل ذلك بالقدرة الإلهية ولا ينسب ذلك التأثير أو التفاعل الذي

143 د سفيتلانا باتسيفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم ، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1978،ص133.

بين العناصر إلى العناصر في ذاتها أو خصائصها الطبيعية مجردة عن القدرة الإلهية فيقول: "اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها؛ التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها"[144] وإذا فلا فصل بل وصل وتواصل في الخلق "خلقا من بعد خلق".

إن نظام السببية كما تصوره ابن خلدون ينتظم الحياة كلها ويسري على الكون بأجمعه، وأنه يرتقي حتى يصل إلى مسبب الأسباب سبحانه "ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها"[145] وهذه الأسباب في ارتقائها لا يمكن الإحاطة بها وذلك لسببين:

أولهما : لتشعبها وانفساحها طولا وعرضا حتى يحار العقل في إدراكها وتعديدها.

ثانيهما: ارتباط تلك الأسباب بجملة القصود والإرادات والتي هي أمور نفسانية ناشئة عن تصورات سابقة، تلك التصورات إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر وليس للإنسان من سبيل إلى معرفة مبادئها وغاياتها[146].

إن العرض الخلدوني لمسألة السببية يتجاوز حدود المعقول والشاهد المحسوس إلى جذور المشكلة، إلى الجانب الخفي منها؛ وهو المتعلق بالنفس ومبادئها، والتي هي فوق طور العقل، لأن جملة تلك التصورات هي ما يلقيه الله في فكر وقلب الإنسان، ولما كانت مبادئ النفس خارجة عن إدراك العقل فلا سبيل إذا لإجهاد الفكر في تتبعها، وحسبه أن يتعامل مع الأسباب الظاهرة. إن ابن خلدون هنا لا يلغي الجانب الإلهي في نظام السببية كما أنه لا يلغي الجانب الموضوعي الطبيعي للمسألة والذي هو مناط البحث بالنسبة للإنسان، وفي ذلك يقول: "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه"[147].

ولكي يدلل ابن خلدون على صحة رأيه يضرب مثلا بالأصم الذي "ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربعة والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى

---

[144] المقدمة، ج2، ص838.

[145] المقدمة، ج2، ص822.

[146] المقدمة، ج2، ص822.

[147] المقدمة، ج2، ص824.

يسقط عنده صنف المرئيات"[148]، فما على الإنسان في هذا المقام إلا أن يلزم حده، وما يدريه فلعل تلك العلل الخفية التي ارتبطت بها العلل الظاهرة التي هي تحت مداركنا "فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط"[149].

ولأن مدارك الإنسان العقلية محدودة وهي في الوقت ذاته متباينة بحسب قوة الإدراك والتصـــور لديه "فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست"[150] وقد تميز الإنسان بهذه المدارك عن الحيوان التي تكون المدارك والإحساسات لديه غير مرتبة ولا مرتبط بعضها ببعض إذ تلك هي خصيصة الإنسان التي اختصه الله بهـــا في إدراك الأشياء بأسبابها والقدرة على الربط بين تلك الأسباب، وبقدر ما تكون قدرته على الربط بقدر مـــا يكون له من إنسانية وانفصال على الحيوانية إذ أن هذا الفكر "هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشـــر عن غيره من الحيوان، وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنســـانيته"[151] وكمثال على ذلك الربط بين الأسباب والمسببات وهو الأمر الذي لا يستطيعه غير الإنسان يقول ابن خلدون: "فإذا انتهى (الفكر) إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد، وشرع في العمل الـــذي يوجد به ذلك الشيء، بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أو ل فكرته، مثلا: لو فكر في إيجاد سقف يكنه، انتقل بذهنه إلى الحـــائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط، فهو آخر الفكر، ثم يبدأ في العمل بالأساس، ثم بالحائط ثم بالسقف وهو آخر العمل. وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخـــر العمل"[152] وهذا هو الانتظام الذي في الأفعال البشرية، والأسباب الطبيعية وتلك هي آلية الـــتفكير عنده، والتي بها تميز عن غيره من الحيوانات والعجماوات.

وعلى الرغم من إيمان ابن خلدون من قانون السببية؛ "إلا أنه اعتقد أيضا في وجـــود خـــوارق للطبيعة تظهر على أيدي الأنبياء والأولياء والسحرة لا تخضع بالمرة لقانون العلية"[153] وهذا الموقف

---

148 المقدمة، ج2، ص824.

149 المقدمة، ج2، ص824-825.

150 المقدمة، ج2، ص840.

151 المقدمة، ج2، ص840.

152 المقدمة، ج2، ص839.

153 زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الفارابي ، بيروت 2006 ، ص123.

الذي قد يبدو في ظاهره متناقضا هو في الحقيقة موقف عالم مسلم آمن كعالم بمبدء السببية و العليـــة، وآمن كمسلم بوجود المعجزات و الكرامات، وتلك الاستثناءات في الحقيقة هي التي تشير وتشـــهد على وجود القاعدة ولا تنفي وجودها .

الفصل الثالث

فلسفة العمران والخلق المتواصل

المبحث الأول: طبائع العمران

بنى ابن خلدون فلسفته في التاريخ والاجتماع البشري على مبدأين هامين وهما: السببية والتطور؛ حيث يرى على عكس الغزالي "أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، وأن العلية ليست مقصورة على عالم الطبيعة بل تمتد إلى عالم الإنسان؛ فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة، و يمكن أن يعين حاضرها على تفسير ماضيها"[154]

ومن ثمة فقد حق لابن خلدون أن يفخر بعلمه الجديد عندما صرح قائلا: "هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل؛ وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أم عقليا"[155]، ولأنه فوق ذلك علم لم يكن معهودا من قبل، ولا يشبه أيا من العلوم التي ظهرت إلى عصر ابن خلدون إذ هو علم "مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس هو من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية... ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية... وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة"[156] هذا من حيث الموضوع، أما من حيث المنهج فيحدده ابن خلدون كما يلي: "في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[157]، فهذا العلم بحسب ابن خلدون يهتم بدراسة جميع ظواهر العمران البشري والعلاقات المتبادلة بينها، وذلك على أساس منهجي مستقل "معتبرا المسألة المركزية للعلم الجديد هي البحث عن القوى المحركة للتاريخ، وقد كرس ابن خلدون كتابه "المقدمة" لتحديد هذه القوى وتحقيقها واستنباط القواعد العامة للتاريخ من ظواهره المختلفة في عديد من مجالات العمران البشري"[158] ويبدو من عبارة ابن خلدون "أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص" أنه لم يكن يقصد البتة إلى اكتشاف هذا العلم إلا أن كثرة تأمله وبحثه جعلته يصطدم بعلمه الجديد، وهي قصة شبيهة إلى حد بعيد بقصة أرخميدس في الحمام مع قانون الطفو. ونحن من جهتنا لا

---

[154] إبراهيم مدكور ، ابن خلدون الفيلسوف ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة 1962 ، ص126

[155] المقدمة، ج1، ص62.

[156] المقدمة، ج1، ص862-63.

[157] المقدمة، ج1، ص2-3.

[158] د/ سفيتلانا باتسييفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، ص163.

نعزو ذلك إلى المصادفة ولكن إلى الإلهام الرباني الذي اختُص به ابن خلدون في هذا المقام.

وفعلا فإن ما يعرضه ابن خلدون في مقدمته من نظريات في فهم طبيعة الظـواهر الاجتماعيـة وأشكال التبدل التي تطرأ عليها، استطاع أن يحقق نوعا من التكامل بين جميع العوامـل المـؤثرة في صيرورة المجتمعات البشرية، وأن يعطي لكل عامل حقه في ذلك التأثير "لقد حاول بكل قواه إظهـار التكامل بين ما هو روحي وما هو مادي، وبين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، بين ما تقرره طبيعة العمران وما تقرره المشيئة الإلهية... من البداوة إلى الحضارة، ومن العصبية إلى الدولة، ومن الخلافة إلى الملك، من التجارة وأنواع الكسب إلى العلوم أنواعها ومن التعقل والتفكير المنطقي والنبوة إلى الكهانة والسحر، ومن الطب إلى الكيمياء والتنجيم، حاول أن يجعل من كل ذلك مظاهر خاضعة للمعقولية، قابلة للدراسة و التفسير"[159].

لقد درس ابن خلدون الظواهر الاجتماعية دراسة موضوعية محللا إياها تحليلا يقوم على توصيف طبيعتها أولا، والتأثير المتبادل بينها ثانيا؛ مستكشفا الأسس التي تقوم عليها القوانين التي تخضع لهـا؛ تماما كما يفعل عالم الطبيعة والكيمياء "إن ابن خلدون شعر بقيمة الموضوعية في الأبحاث العلميـة، ونحن نعلم بأن الموضوعية من أصعب المقاييس في العلوم الإنسانية إذ أن الذاتية تتدخل دائما في كل ما هو إنساني، ثم هناك ميزة أخرى عنده، وهي فصل هذا العلم الجديد عن بقيـة العلـوم الـتي قـد تشابهه"[160] فهو علم مستقل عن العلوم الأخرى كالعلوم الخطابية أو المنطقية ويقوم أساسا على إبراز طبائع العمران وتشخيصها ثم تحليلها وتحديد طبيعة التفاعل بينها؛ معتمدا في ذلك على الملاحظـات والمشاهدات الحسية للظواهر الاجتماعية في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها، متعقبا هذه الظواهر في تاريخ تلك الشعوب التي عاصرها أو سبقته، ثم يصل إلى الموازنة بين هذه الظواهر للوقوف علـى طبائعها وخصائصها الذاتية وصفاتها العرضية وما يمكن أن تؤديه مـن وظـائف في حيـاة الأفـراد والجماعات مما مكنه من الكشف عن القوانين التي تحكم الماضي والحاضر ويمكن التنبؤ على ضـوئها بالمستقبل.

لقد تركز بحثه بالأساس حول طبائع الأشياء، والأسباب والمسببات التي تقوم عليهـا، وهـو لا ينفك يكرر ذلك في كل مناسبة ويؤكده؛ فمن طبيعة العصبية السعي نحو الملك؛ ومن طبيعة الملـك السعي نحو الترف، ومن طبيعة الترف إفساد الملك، وهناك كلمات تأتي مرادفـة لـــ"طبيعـة"، أو

[159] الجابري، العصبية والدولة في فكر ابن خلدون،ص118

[160] ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، ص:70.

"طبائع" وتحل محلها في المعنى، ككلمة "أثر" أي من طبيعته التأثير، وكلمة "اختلاف الأحوال" كقوله "اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع"، وذلك يعني عنده أن من طبيعة العمران البشري التأثر بالخصب والجوع. وكقوله "أهل البدو أقرب إلى الخير" أي أن تلك طبيعة فيهم، وكذلك الأمر بالنسبة للشجاعة، وقوله "العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه" أي أن تلك طبيعتها الأساسية، وأن "الرئاسة لأهل العصبية" لأن تلك هي طبيعته، وأن "الأمم الوحشية أقدر على التغلب"، أي أن الذين طبيعتهم التوحش أقدر على الغلب، وعندما يتكلم عن العوائق، فهو يتحدث عن فساد الطبائع فـ "من عوائق الملك حصول الترف، أي أن من طبيعة الترف إفساد الملك، وكذلك الشأن بالنسبة للمذلة والظلم والاستبداد والاحتكار والاحتقار. كما أن من طبيعة التوحش التوسع في الملك، ومن طبيعة المغلوب الاقتداء بالغالب.

ففي نظرية ابن خلدون حول العمران البشري: لكل شيء طبيعة تخصه وعنها يصدر في تصرفه، فهو لا ينطلق في تحليله للظواهر الاجتماعية من فراغ ولا من تخمين بل من حقائق هي أشبه شيء بالمسلمات، وعليها بنى فلسفته في الاجتماع البشري.

وميزة أخرى في تحليل ابن خلدون للظواهر الأخلاقية أو الاجتماعية وأثرها في البناء أو الهدم داخل المجتمع أو في كيان الدولة أو العمران البشري بصفة أعم أنه لا يعطي لأحكامه صفة الإطلاق أو اليقين الذي لا يعتوره شكٌ؛ بل يضع الأمور في نصابها، فالعصبية التي تبني الدولة في أول أمرها قد تتحول -بتبدل أحوالها- إلى عامل هدم وتخريب، إذا اعتراها الضعف ودبت فيها الأنانية والأثرة، وانتشرت المظالم والمفاسد، وكذلك الترف الذي يزيد الدولة قوة إلى قوتها في بادئ أمرها يتحول في مرحلة من مراحل تطور الدولة إلى عامل هدم وتخريب كذلك، وهكذا فهو لا يأخذ الأمور بإطلاق بل بنسبية مدروسة ومقادير محددة تماما كما يفعل الكيميائي في مختبره.

وفي معالجة ابن خلدون للعمران البشري يبرز بوضوح موضوع السببية وتأثير الطبائع الأخلاقية والعمرانية بعضها في بعض كأحد معالم نظريته حول العمران البشري، وتبرز بشكل أساسي ثنائيات جدلية مثل: العصبية والدولة، العصبية والدين، الدين والدولة، الملك والترف، الجاه والمال، البدو والحضر، الظلم والعمران، الغالب والمغلوب، وهي جدليات بمثابة حجر الأساس لفلسفة العمران عند ابن خلدون .

ولع ابن خلدون باستعمال كلمات مثل: (الطبع، الطبائع، الطبيعة) على طول كتابه المقدمة فلكل شيء طبيعة تخصه؛ فللعصية طبعها، و للترف طبعه، وللهرم طبعه أو طبيعته، وللعمران البشري على الجملة طبائعه .

وإذا عدنا إلى المفهوم الكلامي لمعنى كلمة "طبع" فإننا نجد أنه هناك فرقا ملحوظا بين الفعل بالطبع، و الفعل بالإرادة؛ "ذلك أن الفعل بالطبع هو الفعل الخالي من العلم بالمفعول، بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التسخير، والفاعل بالإرادة هو الذي له العلم بمعلولاته، فإذاً هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته" [161] وذلك يعني :

أن الطبع هو معنى يزيد على ذات الشيء و يسمى "طبيعة"، وهو في الوقت نفسه من ذات الشيء لا من خارجه، وبفعل تفاعل الطبائع وتبادل التأثير في ما بينها يحدث التطور والتغير والتجدد في الحياة سلبا وإيجابا؛ فالحرارة مثلا إذا كان من طبعها التأثير في أخلاق الناس، فإن من طبيعة هذه الأخلاق كذلك أن تتأثر بالحرارة. والترف كذلك، والتقليد والظلم وما إليها؛ فهناك إذا علاقة تبادلية بين مكونات ما يسميه ابن خلدون "العمران البشري". وهكذا "فاعتدال الحرارة و البرودة يساعد على وفرة العمران، أما إفراط الحرارة أو البرودة فيؤدي إلى قلته" [162] وكذلك الحال في علاقة الحرارة بالأخلاق فإن من شأنها أن تجعل أهل الأمصار الحارة متصفين بالخفة و الطيش؛ كما لاحظ ذلك ابن خلدون على أهل السودان .

لكن الذي يعنينا في هذا المقام هو علاقة ما يقرره ابن خلدون بالسببية والخلق المستمر، وبالجبر والاختيار؛ وهل ما يحدث عن الشيء من تأثير طبعه يرتبط به ارتباط العلة بالمعلول، ومن هو الفاعل الحقيقي في رأي ابن خلدون؟

بالعودة إلى موضوع العمران البشري وعلاقته بالسببية، فإن الظواهر التي يتحدث عنها ابن خلدون، كالبداوة والحضارة، والتقليد، وما إليها هي بمثابة الآليات التي يتم بها وعبرها تحريك الواقع الاجتماعي ومحاولة صياغته بشكل من الأشكال، وإن التآلف في ما بينها هو ما يؤدي إلى تطوير تجارب هذا الواقع العملي الاجتماعي الذي هو في أي وقت –كان– تحول مستمر و خلق متوال.

وميزة ابن خلدون أنه وضع الواقع كله موضع مناقشة، إذ يستحيل في نظره على واقع ما أن يتكرر مرتين، لأن طبيعة الإنسان الشكلية نفسها لا تكف عن التغير وذلك مثل مجاري المياه المتجددة باستمرار، لأن قطرات الماء هي واحدة من حيث طبيعتها الذاتية وخصائصها البيولوجية وحتى الفيزيولوجية، ولكنها ليست هي بذواتها في كل مرة، وهذا ما يذكرنا بالمقولة الفلسفية الرائعة التي تقول "إنك لا تستحم في النهر مرتين" وذلك ما جعل ابن خلدون يجزم بأن الواقع يتغير بتغير

---

[161] الغزالي ، معارج القدس في مدارج النفس ، المكتبة التجارية القاهرة ص195.

[162] في سبيل موسوعة فلسفية ، ص64.

مسبباته، وأن ديمومته لا سبيل إليها، لأنه كما يقال "دوام الحال من المحال" وذلك عند حديثه عن "تبدل الأحوال" فالمجتمعات تتبدل بتبدل الأحوال، وإن تكرر شيء منها فإنه لا يجاوز الشكل المظهري الخارجي في بعض جوانبه فحسب.

ومن هنا فإن ابن خلدون أبعد ما يكون في فلسفته حول العمران البشري عن الجبرية الاجتماعية أو التاريخية مثلما حاول بعضهم أن يلصق ذلك به مستندا إلى خلفيته الاعتقادية الأشعرية، بل إننا نرى بأن ابن خلدون بعيد عن الجبرية، بل إنه يرى بأن المجتمع في تحرك دائب، فهو مكيِّف ومحول للطبيعة، متأثر بها ومؤثر فيها في الوقت نفسه "ونجد دراسته لم تنته به إلى الجبرية الصارمة، ولم يحاول استخلاص الصفات الإنسانية من الصفات المكانية أو الطبيعية دون غيرها، بل إنه فسح مجالا للإبداع والخلق البشري وتأثير العمل، كما بيَّن بوضوح أثر هذه العوامل الاجتماعية في تقدم الحضارات الإنسانية؛ ومعنى ذلك أن ابن خلدون أدرك بوضوح أن التأثير لا يحدث من جانب واحد؛ أي من جانب الطبيعة فقط، بل إن هناك تأثيرا مضادا لا يقل عن الأول في الأهمية وهو تأثير الإنسان في الطبيعة"[163].

إن جملة القصود والإرادات التي لدى الإنسان هي المحرك الأساس لتلك الآليات أو الاجتماعية، وهي التي بسببها وبموجبها يمكن التحكم في صياغة وصيرورة المجتمع، وأن الإنسان بحسب هذه النظرة الخلدونية هو الوسط الذي تتفاعل فيه تلك القصود والإرادات مع أنماط وأشكال التحول في العمران البشري اقتصادية وسياسية واجتماعية أو ثقافية. إن هذا التحول أو التفاعل واقعي وحقيقي؛ بالنظر إلى أن الوجود المادي المحسوس -بحسب ابن خلدون- هو مصدر المعرفة، إذ لا شك أن للإنتاج ووسائله والمعرفة ومستوياتها، وأنماط المعيشة وأشكال التحول الاجتماعي دور في تشكيل تفكير الإنسان وصياغة توجهاته، سواء كان ذلك "عن وعي منه أو غير وعي، ومن ثمة تكون له إمكانية المساهمة في صنع واقعه المعاش بالقدر الذي تمليه الغاية التي تحركها العلة الفاعلة لتطور هذا الواقع المشحون بالتحول من دون انقطاع، والمتغير من حال إلى حال تحت تأثير تفاعل إنتاج العمران البشري؛ لأن العلاقة التي يتميز بها العمل التاريخي؛ العمل الذي تحكمه سنن التاريخ هو أنه عمل هادف"[164] مرتبط بالقصود والإرادات الإنسانية من جهة، وبالسنن الإلهية من جهة ثانية.

إن ابن خلدون في فلسفته الاجتماعية عندما يتحدث عن تأثير الظواهر بعضها في بعض وعلاقة

---

[163] ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص73.

[164] محمد باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي، دار التوجيه الإسلامي، بيروت،كويت، ص75.

ذلك بالقصود والإرادات البشرية وكذا السنن الإلهية، فهو يتحدث عن نظام شامل وسنن كونية صارمة "والنظام الذي يعنيه ابن خلدون هو ربط العلاقات الضرورية للظواهر الواقعية بفعل الأسباب والنتائج، والواقع الذي نتصوره اعتبارا على أنه تطور مستمر نحو الغائية يعد من هذا القبيل واقعا عمليا منتجا... وهذا ما تبناه مالك بن نبي الذي رأى في كتابة التاريخ قبل ابن خلدون أنها تفتقد إلى التحليل والربط بين الأحداث، فالتاريخ كان ضربا من الأحداث المتتابعة، وأن ابن خلدون ركز على السببية في التاريخ والواقع الاجتماعي، لأنه لا يمكن فهم التاريخ إلا بفهم الواقع الاجتماعي المحيط بالحوادث التاريخية"[165] .

في إطار هذه المعالجة يجب أن نلحظ تلك الروح الدينية إلى جانب الروح العلمية التي تبدت بشكل واضح في تذييلاته لما يقرره من حقائق أو يسرده من حوادث حيث نلمح امتزاج العلمي بالديني ورد الأمور في النهاية إلى خالقها وبارئها، والأمثلة على ذلك كثيرة، وهو أمر ملاحظ في أعقاب الكثير من فقرات المقدمة مثل قوله: "والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق بمنه وفضله"[166] وقوله:" **والله سبحانه وتعالى أعلم**"[167] وقوله في آخر حديثه عن تأثير الهواء في أخلاق البشر **(والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)**، وفي مفاضلته بين أهل البدو والحضر، وأن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر يختم هذا الفصل بقوله: "والله يحب المتقين" ...إلخ.

إن هذه التذييلات تكشف في نظرنا عن تأصل وعمق التأثير الذي للدين في شخصية ابن خلدون ورده كل حادث إلى موجده سبحانه، وذلك يعني -أول ما يعني- عدم التصادم عند ابن خلدون بين ما هو علمي وما هو ديني، وأن "علمية" ابن خلدون قد انبثقت أساسا من فكره الديني وإيمانه العميق بالله سبحانه وتعالى.

لكن هذا الذي نراه نحن روحا دينية متأصلة لدى ابن خلدون يراه بعض الدارسين المهتمين بفكره؛ يرونه "عادة" ذلك العصر الذي عاشه؛ حيث يكثر استعمال العبارات الدينية ورد الأمور إلى الله سبحانه، وكأن ما كتبه ابن خلدون كان يعنيه ويفقهه إلى درجة كبيرة إلا تلك العبارات التي تتعلق برد الأمور إلى الله، فإنه كان يصدر فيها على سبيل العفوية غير الواعية، باعتباره كان يمارسها

---

165 سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي ،عرض الكتاب من د/أحمد البرصان، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع 037، 038، 2005.

166 المقدمة، ج1، ص99.

167 المقدمة، ج1، ص132.

"كعادة" إما ممالأة للحكام أو للجماهير! إن هذه الرؤية في نظرنا أبعد ما تكون عن الموضوعية وعن الروح العلمية المطلوبة في دراسة آثار العلماء وشخصياتهم؛ فأن نقبل ابن خلدون ونشيد به في كل ما كتبه على أنه علم سبق به عصره، إلا تلك العبارات المتصلة برده الأمور إلى الله نضطر إلى تأويلها وبترها عن سياقها الذي أراده لها صاحبها، فذلك عمل مشين وظلم مبين؛ في حق الله أولا؛ أن نرى ذلك كثيرا في حقه، وظلم لابن خلدون نفسه أن نمسه في عقيدته ودينه، وظلم للعلم والتاريخ، لأن ذلك التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء مناف للحقيقة ومباين للواقع؛ كالذي فعله ساطع الحصري عندما راح يلتمس الأعذار لابن خلدون حول تلك التذييلات وكأنها من المؤاخذات والعيوب التي يجب أن نسعى إلى إخفائها والتستر عليها أو تأويلها، حيث يقول: "هناك من يقول إن أبحاثه لا تعتمد على نزعة علمية، ولا تستند إلى دلائل عقلية، ويدللون على ذلك بأنه ينهي كل فصوله بذكر الله وبالرجوع إلى علم الله، -ويعلق ساطع الحصري على ذلك- بأنه يجب أن لا ننسى أن ابن خلدون من أبناء القرن الرابع عشر"[168] .

ولسنا ندري أي تبرير يلتمسه ساطع الحصري لابن خلدون حيال قوله عن التصورات السابقة الناشئة عن القصود والإرادات والتي عبر عنها بكل صراحة ووضوح بأنها "إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها"[169]، وهي الفكرة التي قطع بها ابن خلدون الطريق "أمام الاستدلال الميتافيزيقي المبني على السببية"[170]، فهل لذلك من تبرير أو تأويل؟

---

[168] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، 1961، ص12، وأنظر أيضا فلسفة التاريخ عند ابن خلدون للدكتورة زينب محمد الخضري، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2006، ص43.

[169] المقدمة،جزء2، ص822.

[170] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص75.

المبحث الثاني: السببية وعلم العمران

سبق وأشرنا إلى أن ميزة ابن خلدون ليست في اكتشافه لقانون السببية فلقد سبقه إلى ذلك غيره، ولكن السبق الذي استطاع ابن خلدون أن يحرزه هو في تطبيقه نظام السببية والطبائع الذاتية على العمران البشري، وهو سبق فريد من نوعه، وبذلك تحول التاريخ البشري من فن إلى علم وإلى أرضية خصبة لقراءة التجارب البشرية المختلفة ومحاولة استقرائها واستخلاص أوجه التشابه أو التباين بينها على أسس من المعرفة العلمية القائمة على استنباط القوانين الكلية التي تحكم سير وصيرورة الحركة الاجتماعية والتاريخية لأمة من الأمم.

فبعد أن أنزل ابن خلدون الفلسفة من الماورائيات إلى ميدان التاريخ والاجتماع البشري، إلى صياغة القوانين والبحث عن الشروط المتحكمة في ذلك، حتى عدّ بحق نقطة تحول في الفكر الإنساني وعلاقته بالتاريخ، وحتى أصبحت كتابة التاريخ ينتظمها عصران:

1- عصر ما قبل ابن خلدون.

2- عصر ما بعد ابن خلدون.

وبذلك أصبح ابن خلدون مفترق طرق بين مرحلتين ليس ذلك في الفكر الإسلامي فحسب، بل في الفكر الإنساني كله.

وتقوم الفكرة الأساسية عند ابن خلدون في فهمه أو فلسفته للتاريخ على أساس أن هناك قوانين تحكم الحركة التاريخية يمكن اكتشافها، والإفادة منها في معرفة مراحل قيام الحضارات والدول وأسباب سقوطها.

وبموجب هذه النظرة الخلدونية للتاريخ، لم يعد التاريخ أحداث وحكايات تروى، بل صار بموجب ذلك النشاط البشري الفردي أو الجماعي يخضع "للقانون" الثابت والمضطرد، والقابل للتكرار عندما تتحقق الشروط نفسها إيجابا وسلبا صعودا وهبوطا، كما هو الحال في الظواهر الطبيعية التي يهتم بدراستها الفيزيائيون والرياضيون والكيميائيون سواء بسواء.

ومما تجدر الإشارة إليه أن "العلمية" عند ابن خلدون لا تعني الاطِّراد والتلازم الحتمي بالمعنى الحرفي للكلمة، لأن هذا الاطِّراد الحتمي غير موجود بإطلاق حتى في العلوم الطبيعية نفسها. ومهما يكن من تلازم ملحوظ في الطبيعة أو الإنسان أو الاجتماع فإن يد الله تسوق الطبيعة والإنسان لمشيئة واحدة، والقوانين التي تحكم هذا العالم ليست من الصرامة بحيث تلغي دور موجدها وخالقها.

ومهما يكن من أمر فإن علمية ابن خلدون أقرب ما تكون إلى القول بعلمية الحركة التاريخية لأنه

بالإمكان استخلاص قوانينها الاجتماعية المضطردة وهو أمر يتساوق مع بنائـــه الفكـــري ونســـقه المنهجي، بل ذلك هو جوهر التجديد الذي جاء به ابن خلدون، وأبرز ما أتى به من إبداع وعبقرية فاستحق بذلك السمو والعظمة اللذين تبوأهما على مر التاريخ.

ويمكن أن نلاحظ أن ابن خلدون في تفسيره للتاريخ كان مدركا لثلاثة قواعد أساسية ألا وهي:

1- أن التاريخ علم لا يقل أهمية عن بقية العلوم الكونية.

2- أن هذه القوانين التي يحكمها نظام السببية لا تناقض بينها وبين الفاعلية الإلهية المطلقة، بل إن هذه الأسباب وتلك القوانين نفسها هي جنود الله في أرضه "وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ"[171].

3- إن النسبية التي تلحق القوانين المتحكمة في حركة التاريخ هي نفسها في القوانين التي تحكم عالم الطبيعة، وإذا كان هناك من فرق بينهما فإنه في النسبة لا في النوع.

وبهذه الرؤية لا تناقض بين الأسباب التي في الطبيعة والمجتمع وإرادة الله، ولا بين القوانين السببية والمعجزات الإلهية. فكيف عالج ابن خلدون هذه المسألة؟

لقد أقام ابن خلدون صرح نظريته في العمران البشري على ثلاثة دعائم أساسية:

1- العقل: بمستوياته الثلاثة كما مر (التمييزي- التجريبي- النظري) لما هو مفطور عليه من قوة الإدراك والاستدلال والربط بين الظواهر وتفسيرها، والعقل عند ابن خلدون لا يمكنه التحكم إلا فيما هو مشاهد ومحسوس باعتبار أن الموجود هو سبب العلم ولا يتم له ذلك العلم إلا عن طريق ما يستفيده العقل من المشاهدات الحسية أو ما يحصله عن طريق الوحي.

لأن ما يميز العلم الإنساني أنه مكتسب "وعلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد أن لا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب والذات التي يحصل فيها صور المعلومات وهي النفس مادة هيولانية تلبس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئا فشيئا حتى تستكمل ويصح وجودها بالموت في مادتها وصورتها"[172] ثم يضيف ابن خلدون إلى ملكة الفهم والوعي ملكة أخرى يسميها الإحاطة: "وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه؛ إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلا. وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي لأنا نجد فهم المسألة الواحدة في الفن الواحد ووعيها مشتركا بين من شدا* في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، وبين

---

171 سورة المدثر، الآية31.

172 المقدمة، ج2، ص844.

* أي بلغ شأوا بعيدا في ذلك العلم.

العامي الذي لم يحصل علما، وبين العالم النحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون سواهما فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي"[173].

2- السببية: كمبدأ للوجود والفكر إذ لا يمكن فهم دلالة الحوادث إلا بالفكر الذي وهبه الله للإنسان، ولما كانت السببية مبدأ عقليا في فهم النظام والتركيب الذي بين الحوادث فقد أصبحت بذلك مبدأ للفعل نفسه "لأن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها"[174] ولكون الوجود هو الأصل في الإدراك فإن ابن خلدون يؤكد الطابع النسبي للعلم الإنساني وذلك لكونه محدودا بالزمان والمكان، ومن ثمة فهو يؤكد على نفي الثقة المطلقة في الفكر "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله"[175]، ولا شك أن نقد ابن خلدون هنا للعقل منصب على العقل النظري؛ أما السببية عنده فهي من أوليّات المنهج الذي اعتمده ابن خلدون في تحليله للظواهر الطبيعية والاجتماعية.

3- ثبات الطبائع: سبقت الإشارة إلى تأكيد ابن خلدون بأن أي حادث من الحوادث ذاتا كان أم فعلا "لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله... والوقوف على طبائع الكائنات أصل لتحكيم النظر والبصيرة وتجنب الغلط والوهم" فلا سبيل إلى تحصيل العلم الصحيح إلا إذا كانت طبائع الأشياء ثابتة، وأن الوقوف على هذه الطبائع والخصائص الذاتية للأشياء هو الطريق لتحصيل المعرفة.

ومع تسليم ابن خلدون بثبات الطبائع في الموجودات إلا أنه نبه على شيء مهم؛ وهو أن هذا الثبات ليس حتميا ودائما إذ قد يحدث أحيانا تباين بين تلك الأحوال، وليس كل الناس على دراية بهذا التباين فهو أمر خفي، وسر خفائه أنه لا يدرك إلا بعد أجيال متعاقبة فيقول: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر... وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله

---

[173] المقدمة، ج2، ص771.

[174] المقدمة، ج2، ص822.

[175] المقدمة، ج2، ص824.

التي قد خلت في عباده"[176]، ثم يضيف في السياق نفسه "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"[177].

إن أمانة البحث والتحري للوصول إلى اليقين تقوم على مبادئ أساسية وقواعد كلية عليها يكون التعويل في الوصول إلى نتائج علمية. والمدخل المنهجي الذي يحدد الإطار المعرفي الذي يقوم على الاستقراء والتعليل إنما يقوم على قوانين عامة وقواعد كلية هي الضامن الوحيد لعدم ضياع الحقيقة العلمية من بين أيدينا، وفي ذلك يقول ابن خلدون: "فالقانون من تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل"[178]. وإذن فليست المسألة هي أن يخوض من شاء في أي علم دون امتلاكه أدواته ودون تجرده من ألوان التشيع لفكرة على حساب أخرى؛ لاسيما إذا تعلق الأمر بعلم التاريخ أو العمران البشري الذي تحول منذ ابن خلدون من حكايات ومرويات تمتزج فيها الحقائق التاريخية بالآراء المذهبية والتشيعات الحزبية والعرقية إلى علم له قواعده وأصوله المنهجية، ومن هذه القواعد والأصول كما يبين ابن خلدون "فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في النفس والأخلاق، والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المختلف منها والمتفق، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر"[179].

فهو على الجملة –علم العمران– علم له قواعده ومنهجه، فإلى أي حد استطاع ابن خلدون في استنباطه لتلك العلل أن يكون "علميا"، وإلى أي مدى استطاع أن يحدث التئاما بين فاعلية الأسباب والعلل التي يتحدث عنها وبين الإرادة الإلهية في نفاذها وتحققها؟

كان لابن خلدون أطر محددة وضعها والتزم بها خلال مسيرته العلمية في تحليله ونقده للظواهر الاجتماعية بصورة موضوعية وبيان ما بينها من ارتباطات ضرورية أو عارضة وقد تمثلت هذه الأطر

---

[176] المقدمة، ج1، ص46.

[177] المقدمة، ج1، ص53.

[178] المقدمة، ج1، ص61-62.

[179] المقدمة، ج1، ص45.

في :

1- قانون السببية: الذي لا يمكن فهم ظاهرة ما إلا من خلال أنها علة أو معلولا لظاهرة أخرى في إطار من الحتمية والتلازم.

2- قانون التشابه (التماثل): الذي بين الظواهر الاجتماعية على مدار التاريخ البشري حاضرا وماضيا ومستقبلا، الذي يقوم أساسا على "وحدة العقل" في تفسيره للظواهر الاجتماعية وغير الاجتماعية، كما يقوم من جهة أخرى على التقليد.

3- قانون التقليد: وهو ينطلق من فطرة لدى الإنسان ويتجلى ذلك عند ابن خلدون في تقليد المغلوب للغالب، وتقليد الشعوب لحكامها، والأبناء لآبائهم، وهو طبع متأصل في غالبية الأفراد والمجتمعات.

4- قانون التباين: وذلك أنه من الممكن أن يباين الماضي الحاضر وأن سلوكيات الشعوب قد تختلف من جنس لآخر ومن أمة لأخرى بحسب الخصائص الفطرية والطبائع الذاتية لتلك الشعوب.

5- قانون التطور: وهو يشمل الطبيعة الإنسانية وغير الإنسانية، كما يشمل الأفراد والمجتمعات والدول والحضارات، وقد تبدى ذلك واضحا من خلال رصده للتطور الحاصل من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، وكيف أن كل أفق أعلى في المرتبة الدنيا يشبه ويرتبط بالأفق الأدنى في المرتبة الأعلى منها، وكذلك الحال في تطور الفكر الإنساني بدءا بالعقل التمييزي إلى التجريبي إلى النظري الذي يشترك في أفقه الأعلى مع عالم الروح والنفس، وكذلك الحال بالنسبة للتطور الحاصل في بناء الدول من ضعف إلى قوة ومن قوة إلى ضعف مرورا بمراحل عدة كمراحل تطور الخلق لدى الإنسان وذلك بحسب المتحكمات الأساسية في بناء تلك الدول؛ كالعصبية، والبداوة، والتوحش، والترف، والاستبداد، والاستئثار بالملك والظلم وغيرها. ومن هنا يمكن القول بأن نظرة ابن خلدون الشمولية للإنسان والطبيعة والوجود بعامة قد مثلت قطيعة معرفية، أو بالأصح نمطا تطوريا في العطاء المعرفي لم يسبق إليه؛ وهذه القوانين لها ارتباط مع بعضها البعض، ذلك أن محاولة الإنسان فردا أو مجتمعا أو أمة تطوير نفسه تقتضي -لا محالة- ممارسة عملية "التشبه" بمن سبقه أو بمن يعتقد أنه أرقى منه؛ هذه المحاولة لا تمارس إلا عن طريق التقليد، لكنه -عادة- لا يتم بالصورة الأكمل، ولا يشمل جميع جوانب الحياة، فيحصل بسبب ذلك "التباين"، وكل هذه القوانين "الآليات" أو النشاطات يحكمها قانون العلية أو السببية. لأن محاولة التشبه لا تقوم إلا على التقليد كآلية وكطبع فطري؛ ولكنه في كثير من الأحيان يأخذ طابعا انتقائيا نحو الأحسن، ومن ثمة يحدث التباين بين الأفراد كما بين الأمم

والشعوب، وكذلك الحال مع الدول والحضارات. هذا إذا كان التقليد واعيا وانتقائيا فيحصل حينها التطوير المنشود، فهناك علاقة جدلية بين القوانين الخمسة المذكورة آنفا، وإن لم يتعمد ابن خلدون جمعها وترتيبها، ولكنها مبثوثة في كتابه المقدمة بشكل واضح وصريح.

وبالعودة إلى الموضوع الرئيس في بحثنا يمكن القول أن فكرة السببية لدى ابن خلدون قد نشأت ابتداء من تقسيمه الواضح للعالم إلى علوي -يعني فوق الإدراك البشري- وعالم الطبيعة الواقع تحت نفوذ العقل وسيطرته، وعلى الرغم من أن فكرة السببية قد كانت معروفة قبل ابن خلدون إلا أن عبقرية الإبداع لديه قد تجلت في تطبيقه للفكرة على التاريخ والعمران البشري وتأكيده على وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية والتي لا يمكن بدونها فهم المجتمعات وتطورها.

إن كثيرا من نصوص المقدمة تؤكد على هذه الحقيقة؛ وهي وجود علاقات علّيّة بين الظواهر والوقائع، وكمثال على ذلك قوله عن "الهرم" : "الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع، وقدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحدا بعد واحد، وبيّنا أنها تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل"[180].

هذه النصوص وغيرها كثيرة في المقدمة، تدل بوضوح على إيمان ابن خلدون بوجود علاقة علّيّة بين الظواهر الاجتماعية "ومعروف أن قانون العلية كان مأخوذا به في العلوم الطبيعية، ولكن براعة ابن خلدون كانت في تطبيقه على التاريخ بطريقة واضحة"[181]، متمسكا بذلك أشد ما يكون التمسك -على عكس ما فعله الغزالي- إذ يرى ابن خلدون: "أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، وأن العلية ليست مقصورة على عالم الطبيعة؛ بل تمتد إلى عالم الإنسان، فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة، ويمكن أن يعين حاضرها على تفسير ماضيها"[182] أو العكس.

اختلف الدارسون لابن خلدون حول إيمانه بالعلية في العمران البشري، وقوله بطبائع العمران؛ هل كان أشعريا؟ أم أرسطيا رشديا؟ ومرجع هذا الاختلاف كما نرى هو إلى أن ابن خلدون كان أشعريا رشديا في الوقت نفسه؛ أي مع الأشاعرة في قولهم بالخلق المستمر، مع ابن رشد في قوله بصرامة الأسباب والعلل وحتميتها. وليس هناك أي اضطراب لدى ابن خلدون في هذا المقام، وإنما

---

[180] المقدمة، جزء1، ص520.

[181] زينب محمود الخضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2006، ص120.

[182] إبراهيم مذكور، ابن خلدون الفيلسوف، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962، ص126.

حصل الاضطراب في فهمه من قبل بعض الدارسين له؛ كالذي حصل للدكتور عبد الرزاق المكـــي الذي يربط حينا ابن خلدون بالأشاعرة؛ وحينا آخر بأرسطو، ففي موضع يقول "لذلك كان تصور ابن خلدون للعلية مخالفا لتصور أرسطو ومتفقا مع المسلمين لاسيما موقف الأشاعرة، وعلى رأســـهم الأشعري الكبير الغزالي[183]، بينما يقول في موضع آخر "وواضح من الكلام السابق ومن النصـــوص التي ذكرناها أن تصور ابن خلدون للعلية هنا كان تصورا أرسطيا خالف فيه تصور الغزالي"[184].

لقد كان ابن خلدون في تحليله للظواهر الاجتماعية يبحث عن مجموعة من العلل وليس عن علة واحدة لتفسير الظاهرة، الأمر الذي جعل منهجه يتسم بالطابع العلمي الواقعي، وقد كـــان تصـــوره للسببية الاجتماعية ينسجم مع التصور الإبستمولوجي والجدلي الحديث لمعنى السببية، حيث وضـــع قواعد منهج توصل عن طريقه إلى اكتشاف القوانين التي تحكم سير تلك الظواهر وتفاعل الأحـــداث فيها مدعما في ذلك بالخبرة الواقعية وبالأدلة العقلية، فاستطاع بذلك الجهد أن يجعل لعلم الاجتمـــاع البشري أو العمران كما يسميه موقعا مستقلا ومتفردا. لقد وضع ابن خلدون أصولا في المنهج العلمي التجريبي الاجتماعي سبق بمراحل ما قدمه الفلاسفة الغربيون ورواد الاجتماع منهم على الخصوص.

وملاحظة أخرى يحسن التنبيه عليها وهي أنه لما كان العمران البشري شاملا لكـــل ســـلوكيات الإنسان ونشاطاته المختلفة، فإنه عند ابن خلدون يمتزج السياسي بالاقتصادي بالثقافي بالاجتمـــاعي بالديني ليشكل في النهاية إطارا موضوعيا ومادة أساسية في رصد وتحليل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، فنحن في دراستنا لابن خلدون أمام ظاهرة فريدة تبتعد كل البعد عن المعالجات التجزيئيـــة والنظرات الأحادية التي حاولت تفسير الظواهر السلوكية والتاريخية للإنسان مثلما حدث للماركسية والفرويدية وغيرهما.

---

[183] عبد الرزاق المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الإسكندرية، 1970، ص 66

[184] المرجع السابق، ص69.

المبحث الثالث: العصبـــية وطبائع العمران

المطلب الأول: العصبيــــــة:

إذا كان ابن خلدون قد تصور العمران البشري على أساس أن الدولة هي المحور الـــذي تـــدور حوله شؤون الاجتماع، وتنبني عليه حركية التاريخ البشري، فإن الأساس الذي أقام عليه هذه النظرة هو "العصبية" باعتبارها قوة أو أداة تحريك وتأثير في صناعة وصياغة الدولة أو الملك، فالعصبية هـــي المؤثر الأقوى من بين مؤثرات أخرى في بناء الدول وقيام الحضارات، وتؤدي العصبية دورا هامـــا في النظرية الاجتماعية الخلدونية فهي تبرز كمقوم أساسي في المجتمع البدوي والحضري علـــى الســـواء؛ كمحور وكقوة ذات تأثير فعال في توطيد أركان الدولة الناشئة وإسقاط الدولة الهرمة.

وقصارى القول كما تقول الدكتورة سفيتلانا باتسييفا "أن العصبية قوة سياسية خطـــيرة علـــى امتداد التاريخ، وحتى الدين بالقياس للعصبية ليس أكثر من عامل مساعد"[185]، وليس أدل على ذلك من تصريح ابن خلدون نفسه بأن "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"[186].

جعل ابن خلدون من العصبية محركا أساسيا في التاريخ والعمران البشري، فهي الشرط والسبب الرئيس في أية عملية تغييرية سلبية كانت أم إيجابية، وحتى دعوات الأنبياء عليهم الصـــلاة والســـلام قامت على العصبية ويستدل ابن خلدون لذلك بقول الرسول (ص) "(ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه)[187] وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم ألا تخـــرق لـــه العادة في الغلب بغير عصبية"[188].

ومن هذا المنطلق فإن ابن خلدون يضع "العصبية" كشرط أساس للقيام بمهمة الأمـــر بـــالمعروف والنهي عن المنكر، بل ويعتبر القائمين بهذه المهمة دون إسناد ظهورهم بعصبية؛ إمـــا أنهـــم مجـــانين يحتاجون إلى مداواة "إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجا، وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصقاعين" بل إن ابن خلدون ليذهب إلى الحكم عليهم بأنهم لا أجر لهم بل نصيبهم الوزر، لأن الله لم يكتب عليهم ذلك؛ حيث يقول: "ومن هذا البـــاب أحـــوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الـــدين

---

185 سفيتلانا باتسييفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، ص244.

186 المقدمة، ج1، ص279.

187 رواه الترمذي بلفظ"ثروة"، وأحمد، بلفظين "منعة" و " ثروة " يعني كثرة وعزة.

188 المقدمة، ج1، ص280.

يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمــر بــالمعروف رجاء الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين* غير مأجورين لأن اللــه -ســبحانه- لم يكتب ذلك عليهم"[189]. ولسنا ندري ما يقول ابن خلدون في حديث رسول الله (صلّى الله عليــه وسلّم) (أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)[190]، ولو أنه توقف عند قولــه: "وأكثــرهم يهلكون في ذلك السبيل" لفعل خيرا، أما أن يحكم عليهم بأنهم مأزورين غير مأجورين فتلك مســألة فيها نظر. صحيح أن ابن خلدون وصف الحكام والأمراء الذين يخرج عليهم هؤلاء بأنهم "أهل جور" وصحيح أنه لم يمنع القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه اشترط لذلك أن يكــون في عصبية ومنعة، وهذا يقودنا إلى سؤال آخر؛ فهل إذا كان للثائر قوة ومنعة وقدرة على تغيير المنكر بالقوة وله عصبية تؤويه وسلاح يقيه هل يجيز له ابن خلدون الخروج على السلطان، وهل يعتبره بعد ذلك هو وأتباعه "مأجورين غير مأزورين" تلك مسألة تحتاج إلى مناقشة، لكن واقع الحال الذي كان عليه ابن خلدون في حياته وخاصة لدى أسره من قبل تيمورلنك وما كان منه مــن امتداحــه لــه والتقرب إليه يشي بأن ابن خلدون يذهب إلى ذم هؤلاء على كل حال سواء أكانوا في منعــة أم لم يكونوا.

إننا نرى أنه كان على ابن خلدون وهو يتعرض لمسألة خطيرة بهذا الحجم أن يفصل القول، لأن هنا ظلت أفهام وزلت أقدام، ولا تزال هذه القضية إلى اليوم مثار جدل واسع بين الحركات الإسلامية والاتجاهات الجهادية وهي تحتاج إلى وقفات وصرامة في المعالجة.

إن ما يقدمه ابن خلدون بخصوص هذه المسألة من تبريرات لما ذهب إليه بشأن اشتراط العصــبية في القيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "أن هؤلاء لا يشــعرون بمغبــة أمــرهم ومــآل أحوالهم"[191] وذلك عندما يؤكد "ثم اقتدى بهذا العمل بعدُ كثير من الموسوسين يأخذون أنفســهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية"[192] فهل ابن خلدون يذمهم بإطلاق أم أنه يؤكد على

---

* لعل الأصح موزورين وليس مأزورين.

[189] المقدمة، ج1، ص280

[190] رواه أبو داوود في كتاب الملاحم،باب الأمر والنهي .

[191] المقدمة، ج1، ص283.

[192] المقدمة، ج1، ص283.

اشتراط وجود العصبية حتى يصير ذلك الأمر مبا حا لهم أو واجبا في حقهم؟ ذلك أمر يحتاج إلى بحث ومدارسة.

ولعل من الأعذار التي يمكن أن تلتمس لابن خلدون في هذا السياق إن كان يقصد بكلامه فئة يرومون بأعمالهم تلك طلب الرياسة والملك، وقد امتلأت قلوبهم بحب الدنيا، وعجزوا عن تحصيل مآربهم ونيل مطالبهم في الرياسة بطرق أخرى، فلم يجدوا إلا هذا الطريق مسلكا وليس لله في عملهم نصيب؛ إن كان يقصد بهذه الفئة هم هؤلاء، فحينها يصح عليهم حكمه ويصدق فيهم كلامه، وقد فصل ذلك بقوله: "وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤمِّلونه من ذلك"[193].

وعلى الجملة فإن ابن خلدون يضع العصبية شرطا في هذا المقام لإحداث أي تغيير مهما كان لونه؛ ما بالك إذا تعلق الأمر بتغيير المنكر والأمر بالمعروف ودون ذلك ما دونه من أهوال وهلاك كما يقول ابن خلدون، فحتى لو افترضنا صدق هؤلاء في نياتهم وصفاء سريرتهم فإن اشتراط العصبية للقيام بأمر كهذا لازم في حقهم. وأما إن لم يكونوا من أهل الصدق فليتركوا لمصيرهم المحتوم وقدرهم المرسوم. ويوضح ذلك ابن خلدون مفصلا فيقول: "فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب، وكان فيه محقا، قصر به الإنفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك، وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرئاسة، فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأن أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين؛ لا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة"[194].

ومهما يكن من أمر أية دعوة تغييرية سلبية كانت أم إيجابية، أكان أصحابها صادقين في خدمة الصالح العام أو لم يكونوا، بل كانوا موسوسين ومجانين وللدنيا طالبين، مهما يكن من أمر أهدافهم فلابد كما يقول ابن خلدون من العصبية وذلك لأن: "أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر"[195] ولو كان هذا الأمر غير ضروري ولا حتمي وليس مشروطا في حصول النجاح لكان ذلك الاستغناء عن هذه الأسباب في حق الأنبياء أولى ولكن "هكذا حال الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– في دعوتهم إلى الله

---

193 المقدمة، ج1، ص283.

194 المقدمة، ج1، ص281.

195 المقدمة، ج1، ص281.

بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، ولكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة"[196].

وحقيقة فإن ما يذكره ابن خلدون له نصيب كبير من الصدق إذ أن الحق والقوة لابد أن يتآزرا ليصلح حال العباد والبلاد، فالقوة "العصبية" إن لم تكن على الحق كانت رعناء مدمرة، وكذلك الحق إن لم تكن له قوة تسنده ضاع وتبدد، والأمثلة أكثر من أن تحصى أو تعد. غير أن اللافت في هذا السياق أن استدلال ابن خلدون بحال الأنبياء في هذا المقام، هكذا على الجملة غير سليم ولا يستقيم؛ فحقيقة هناك –منهم صلوات الله عليهم– من كانت له قوة وعصبية كحال الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، وأما باقي الأنبياء فقد نصروا على أعدائهم بالمعجزات التي أيدهم الله بها كحال سيدنا لوط عليه السلام؛ إذ لو كانت له عصبية لما قال لضيوفه من الملائكة قبل أن يعرف حقيقتهم "**قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ**(80)"[197]، وكحال موسى مع خراف بني إسرائيل الضالة الذين خذلوه وتخلوا عنه في منتصف الطريق "**قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ**(24)"[198]، ونوح قبل ذلك وصالح وهود، فقد كان ألدُّ أعدائهم هم أقرباؤهم حتى جاءهم نصر الله : "**حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُم قَد كُذِّبُوا جَاءَهُم نَصرُنَا**"[199].

إن ابن خلدون هنا لا يقرر أحكاما شرعية ولكن قوانين اجتماعية، وهو لا يعالج المسألة في بعدها الديني، ولكن في بعدها الاجتماعي العلمي، والذي يرتكز أساسا على الأخذ بالأسباب واعتبارها مبدأ لازما وضروريا في تحقق المسببات التي هي الأهداف والغايات المتوخاة، وذلك هو "مستقر العادة" الذي يتحدث عنه ابن خلدون، أما ما كان من شأن الأنبياء ونصرة الله لهم عن طريق المعجزات فهو أمر يقع خارج عالم الأسباب، إلى أن تكون تلك الأسباب هي الثبات والصبر والعزيمة.

ومن نافلة القول أن يثار سؤال مهم هنا بشأن العصبية التي يتحدث عنها ابن خلدون، هل مفهوم العصبية عند ابن خلدون يظل مقتصرا على المفهوم القبلي العشائري العرقي الذي يستمد قوته رأسا من رابطة الدم والنسب؟ أم أن مفهومها يمكن أن يمتد كما هو الحال في أيامنا إلى سائر القوى

196 المقدمة، ج1، ص281.

197 سورة هود، الآية80.

198 سورة المائدة الآية 24.

199 سورة يوسف ، الآية110.

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الفاعلة من قوى مجتمعية أو ما صار يعرف اليوم بالكتل واللوبيات

الضاغطة؟ هل يمكن أن يتوسع مفهوم العصبية ليشمل هذه القوى ليظل بذلك فكر ابن خلدون حول العصبية صالحا لكل المجتمعات وفي جميع الأزمنة والحضارات؟ ذلك ما سنعرض له في المبحث الموالي.

أ- معنى العصبية:

هل يمكن استبدال معنى النسب والقرابة في مفهوم العصبية لدى ابن خلدون إلى نسب وقرابة فكرية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية أو ما صار يصطلح عليه اليوم بـ "الهموم المشتركة" أو "المصالح المتبادلة" ليشكل ذلك تطورا نوعيا في مفهوم العصبية لدى ابن خلدون؟ فحسب الدكتور عبد الرحمن مرحبا فإنه "كثيرا ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون في العصبية أنها نظرية ضيقة جدا... ينحصر معناها وأهميتها في المجتمعات القبلية، فهي لا تنطبق إلا على البيئات المنغلقة المنطوية على نفسها، كالبدو الرحل الذين يضربون في الفيافي والقفار"[200] ويعزو الدكتور مرحبا مصدر إساءة فهم ابن خلدون في هذه المسألة إلى "إرادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها، مع أن ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنى، بل يدخل فيها روابط أخرى قد تكون أكثر أهمية"[201].

وأول ما يطالعنا به ابن خلدون حول مفهومه للعصبية أنها "إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل"[202]، ويتضح من خلال عبارة "أو ما في معناه" -عند حديثه عن معنى العصبية- أنه لا يقصرها على رابطة الدم وحدها، لأن مغزى العصبية إنما هو "للنعرة والتناصر" [203] فكل ما تحققت به هذه المعاني دخل في مسمى العصبية بالمفهوم الخلدوني، ولذلك يدخل فيه الموالي وأهل الأحلاف الذين يصطنعهم أهل العصبية من غير نسبهم "فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم، أو استرقوا العبدان والموالي، والتحموا بهم كما قلناه قرب

---

[200] د/عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983، ص810-811.

[201] المصدر نفسه، ص811.

[202] المقدمة، ج1، ص225.

[203] المقدمة، ج1، ص235.

منهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدها كأنها عصبيتهم"[204] وهـــذا أمر شائع وهو "شأن الموالي في الدول والخدَمة كلهم، فإنهم إنما يشرفون بالرســوخ في ولاء الدولــة وخدمتها وتعدد الآباء في ولايتها، ألا ترى إلى موالي الأتراك في دولة بني العباس، وإلى بني برمك من قبلهم، وبني نوبخت كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة"[205] فكل من كان من أهل النصرة والنعرة دخل في مفهوم العصبية سواء ارتبط بدم أو لم يرتبط "وفي هذا أوضح دليل على شأن العصبية وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن مـــن فقدها عجز عن جميع ذلك كله"[206] فليس مفهوم العصبية عند ابن خلدون مقتصرا أو مقصورا على رابطة الدم والنسب؛ بل العبرة بالمعاني وليست بالأسامي، فإذا كان المغزى من العصبية هو النصـــرة والحماية والمطالبة فإن معناها يكون أوسع من الرابطة الدموية والقرابة النسبية.

وبحسب الدكتور الجابري فإن "نظرية ابن خلدون في العصبية، وأبحاثه في العمران البدوي جملة، تدور كلها حول هذه الفاعلية؛ فاعلية الأنا العصبي هذا، ولذلك كثيرا ما نجده يقرن كلمة عصـــبية بكلمات شارحة ذات دلالة خاصة، مثل: النعرة، التناصر، التعاضد، الالتحام، المطالبة، الدفاع... إلخ. وهي كلمات تتفق كلها في شيء أساسي واحد هو المواجهة، فالعصبية عند ابن خلدون تعني أساسا القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء كانت المواجهة مطالبة أو دفاعا"[207]

ب– جدلية العصبية والدين:

العصبية تقوى بالدين ويصير لأهلها شوكة ونفوذ، والدين لابد له من عصبية لتوطيـــد أركانــه وبسط سلطانه، ومن ثمة فإن اجتماع العصبية والدين من شأنه ترسيخ الحكم وتثبيته، ولذلك كان ابن خلدون صريحا وواضحا في تقريره "بأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"[208]. وحقيقة فإن هذا الأمر عام وليس خاصا بالدعوة الدينية فأية ملّة أو نحلة أو مذهب أو رؤية تغييرية سواء كان مصدرها سماويا أو أرضيا ما لم تقم على أساس العصبية فإنها لا تقوم ولا تتم، وربما كان تخصيص ابن خلدون للدين بالحديث في هذا المقام لشرف موقعه وعظيم أثره على حياة الإنسان لأنـــه في المقابـــل يقـــرر كذلك: "بأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية الـــتي كانـــت لهـــا مـــن

---

[204] المقدمة، ج1، ص237.

[205] المقدمة، ج1، ص238.

[206] المقدمة، ج1، ص249.

[207] الجابري، العصبية والدولة، ص170.

[208] المقدمة، ج1، ص279.

عددها"[209] ويعلل ابن خلدون هذه الحقيقة بأن "الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم"[210]، فالدعوة الدينية إذا قامت على العصبية؛ أو العصبية إذا قامت على أساس دعوة دينية وحصل التلاحم بينهما بلغت الدولة أوج قوتها وكامل سطوتها، فهذان عاملان أساسيان من عوامل الاجتماع البشري يتبادلان التأثير والتأثر، يتعانقان أحيانا ويلتحمان، ويفترقان أحيانا ويقتتلان؛ لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو أي منهما يستخدم الآخر؟

الشائع لدى الكثيرين أن الإسلام ذم العصبية وحاربها وذلك في نصوص كثيرة، كقوله عليه الصلاة والسلام (ما بال دعوى الجاهلية؟ دعوها فإنها منتنة)[211] وقوله (صلّى الله عليه وسلّم): (ليس منا من دعا إلى عصبية أو قاتل تحت راية عمية)[212]، إلا أن اللافت أن العصبية التي حاربها الإسلام هي العصبية التي تعلو فوق الدين محاولة استغلاله لأغراضها ومآربها، أما العصبية التي تخدم الدين ولا تستخدمه فقد حافظ عليها الإسلام وشجعها، ذلك أن "الجامع الديني مع جامع العصبية يولدان قوة أقوى من العصبية وحدها، أو الدين وحده، مهما بلغا من البأس والشدة"[213].

وهكذا وجدنا أن العصبية التي كانت من قبل مفرقة، قد أصبحت الآن وبفضل الدين عصبية جامعة تزيد الدولة والمجتمع قوة وتماسكا، واستطاع الدين أن يطوع العصبية، وأن يجعلها عونا له على البناء، بعد أن كانت سببا للتناحر والاقتتال المستديم بين القبائل العربية بعضها مع بعض فأصبحت بذلك "الحروب والغزوات التي كانت تنهك باستمرار كيان هذا المجتمع العصبي والمتنقل؛ أصبحت بتأثير الدعوة الدينية فتحا للبلدان واستتباعا للأمم... إن وحدة الدين قد أيقظت وحدة النسب، فازدادت العصبية بذلك قوة، وأصبحت قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع؛ انقلابا تجلى في تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموغلين في الفيافي والقفار إلى بناة حضارة ومشيدي عمران، ومؤسسي ممالك ودول"[214].

فعند مجيء الإسلام كانت العصبية مهيمنة على أذهان الناس ومتحكمة في حياتهم اليومية وسلوكاتهم الاجتماعية، وكانت قيمها هي السائدة بحيث يذوب الفرد في ثناياها ويضمحل خلالها

---

209 المقدمة، ج1، ص278.

210 المقدمة، ج1، ص278.

211 رواه البخاري ومسلم والترمذي .

212 مسلم ، في كتاب: الإمارة، باب"وجوب ملازمة جماعة المسلمين"، وأحمد في مسند المكثرين، والنسائي وابن ماجة.

213 خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، جزء4، ص83.

214 الجابري، العصبية والدولة، ص188.

حتى قال شاعرهم:

وهل أنا إلا من غزية إن غوت   غويت وإن ترشد غزية أرشُد

ولذلك عمل الإسلام على هدمها -أول الأمر- لأنها في هذه المرحلة كانت تمثل عائقا كبيرا أمام انتشار الدعوة وسريان المفاهيم الدينية في المجتمع، فعمد الإسلام إلى جعل نظام التوارث قائما على الأخوة الدينية لا الدموية، ولكن لما ثاب الناس إلى رشدهم وأشربوا في قلوبهم حب دينهم، ولم يعد للعصبية سطوة وسلطان على عقولهم وقلوبهم وضعف تأثيرها في نفوسهم، حينها فقط أعاد الإسلام إحياء العصبية ولكن بمنظور جديد؛ حيث تم ترتيب الأمور بشكل لم تعد فيه العصبية هي المهيمنة أوالعائق أمام الدين؛ بل صارت خادمة له ومعينة على انتشاره، ولذلك أعيد لها اعتبارها كمكوّن اجتماعي فاعل في الحراك الجديد، وأعيد العمل بنظام التوارث على أساس القرابة الدموية، وذلك في قوله تعالى: "**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**(75)"[215] [*] ، لأنه لم تعد العصبية فوق الدين بل صارت خادمة له وقد رأينا كيف عقدت الألوية يوم الفتح الأكبر على أساس قبلي.

وهذه العصبية التي تنضوي تحت لواء الدين وتنصره هي التي يقول عن أصحابها ابن خلدون :"لم يقف لهم شيء"[216] كما مر، لأن الوازع العصبي لا يطغى على الوازع الديني بل يكون مطاوعا له ورهنا لإشارته، وذلك ما حصل بالفعل في صدر الإسلام حيث كانت معاني الدين والأخوة هي الطاغية على معاني الأثرة والتجاذب الأناني.

وجاءت من بعد ذلك عهود طغت فيها النزعات العصبية على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وضعف سلطان التدين في نفوس الناس فصار الدين بذلك أداة طيعة لخدمة الأغراض العصبوية والمآرب السلطوية، وكان ذلك إيذانا بأفول شمس الحضارة الإسلامية لأن جدلية العصبية والدين قد قلبت رأسا على عقب فصار الدين خادما للعصبية.

وبالجملة فإن هناك علاقة جدلية بين الدين والعصبية فكلما قوي سلطان الدين في نفوس الناس اختفت العصبية من الواجهة الرئيسية، وصارت مكملة ومساعدة له في أداء مهامه ووظائفه في المجتمع، فهي في هذه الحالة مستخدمة من قبله. وبالمقابل فإنه كلما ضعف سلطان التدين في نفوس الناس قويت العصبية وطفت على السطح فصار الدين بموجب ذلك مستخدما لديها وعونا لها في

---

[215] سورة الأنفال، الآية75.

[*] نزلت هذه الآية في السنة الثالثة للهجرة في أعقاب بدر، أي بعدما لاحت أول ملامح انتصار للمسلمين على المشركين.

[2] المقدمة، جزء 1، ص278.

توطيد أركانها، كما نراه في الواقع المعاصر على وجه البسيطة كلها.

فالقبيلة اليوم أو العصبية وإن كانت غائبة عن التداول الإعلامي والسياسي والثقافي إلا أنها بمفاهيمها الأساسية، وحتى بمفهومها التقليدي تظل حاضرة وفاعلة من حيث التوظيف السياسي والاجتماعي، فهي ما تزال تقبع بيننا، وأظهر ما يكون ذلك في محاولات الوصول أو الاحتكاك بالسلطة خاصة في الظروف الانتخابية، فهي حاضرة في كل حين تشكل رؤانا وتصوغ حياتنا وتحدد مصائرنا وترسم مستقبلنا وتستخدم في ذلك ديننا.

ومهما يكن من أمر فإن نظرية ابن خلدون حول العصبية ودورها في العمران البشري والتطور الحضاري، أو الركود الحضاري ثم السقوط والتهاوي، وإن كانت تحمل من حيث الأسامي طابع العصر الذي عاش فيه أو طابع الأحداث التي شارك فيها أو عايشها عن قرب، لكن ذلك لا يطعن أو يقلل من قيمة أو أهمية النتائج التي توصل إليها؛ لاسيما إذا أخذنا العصبية بمعناها الواسع الذي أشرنا إليه آنفا بحيث تشمل جميع التكتلات والأحلاف وأنواع الولاءات التي ظهرت في الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، وبذلك تعتبر النظرية صالحة لتفسير الأحداث السياسية والاجتماعية في كل زمان ومكان، وآية ذلك ما نشهده اليوم "إذ لا تزال العصبية عنصرا أساسيا في مفهوم الحكم بمدلوله الحديث؛ سواء كان حكما فرديا واستبداديا أم برلمانيا ديمقراطيا، فلابد لمن يتصدى للحكم اليوم أن يرشحه حزب معين أو كتلة خاصة... فالجماعة التي تدين بمبد ء واحد وتنادي بشعار واحد يكون التناصر بين أعضائها أقوى وأشد من أي جماعة أخرى لا يجمعها مبدأ ولا تربطها عقيدة"[217].

هذا وبعد أن بيّن ابن خلدون مواصفات العصبية من حيث نشأتها وحقيقتها وأنها الالتقاء على "النعرة والنصرة" سواء كان ذلك بسبب رابطة الدم والنسب كما بينا أو لأسباب أخرى، فإنه لم يغفل أن يذكر لنا مواصفاتها الأخرى؛ كونها تقوى وتضعف، وكونها إذا تعددت كانت دليلا وسببا مباشرا في عدم الاستقرار في الدولة مما قد يؤدي إلى انهيارها وزوالها.

ج- العصبية تقوى وتضعف:

فهي مثل الكائن الحي يعتريها ما يعتريه من قوة وضعف وصحة ومرض، وبقوة العصبية تقوى الدولة، وبضعفها تضعف، ذلك أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك؛ لأن "الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزَع بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون متغلبا

---

[217] د/ عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،ص 813.

عليهم بتلك العصبية"[218] وليس شرطا أن تكون العصبية ناشئة من قبيل واحد بل قد تجتمع عـــدة عصبيات على أمر واحد، ولكن بشرط أن تكون أكبر وأقوى هذه العصبيات هي التي تنتظم الجميع "ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى"[219] وعلى كاهل هذه العصبيات المنتظمة يقع عبء إقامة الدولة والحفاظ عليها؛ وذلك "لأن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفســانية، فيقــع فيــه التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه"[220].

ومن العوامل الأساسية التي تقوي العصبية العامل الديني ذلك أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قــوة على قوة كما مر بيانه، ولما كان الملك من طبيعته الترف، فإن ذلك الترف لا يلبث أن يسري بــين أهل العصبية القائمين على الملك، وبذلك تضعف عصبيتهم شيئا فشيئا لما يحصل فيهم من الرقة وليونة العيش، ولما يحدث بينهم بعد ذلك من التنازع على الدنيا وملاذها، فتضعف لديهم الروح العصــبية، فلا يعودون قادرين على حماية الدولة فتضعف وتنهار "وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثُر رياشها فتكثُر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى إتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضــرورية في تحصيلها ويترعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة"[221].

ولأن من طبيعة الملك الدعة والسكون، فإذا أضيف إليه الترف ورجع القائمون على أمر الدولــة إلى "تحصيل ثمرات الملك في المباني والمساكن والملابس... ويألفون ذلك ويورثونه من بعــدهم مــن أجيالهم، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره... فتنتقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم يتعاقبها إلى أن تنقرض العصبية، فيأذنون بالانقراض... على قدر تــرفهم ونعمتــهم يكــون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصــبية

---

218 المقدمة، ج1، ص244.

219 المقدمة، ج1، ص245.

220 المقدمة، ج1، ص271.

221 المقدمة، ج1، ص295.

التي بها التغلب"[222] ومن شأن الانغماس في الملذات والجري وراء الشهوات أن يفقد أهل العصبية الفضائل الأخلاقية والسياسية فتضعف بذلك شوكتهم ويأذن الله بزوالهم "فإذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها فتُفقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم "**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**(16)"[223] "[224].

وإذا عدنا إلى موضوع السببية والعصبية والخلق المتواصل فإننا لا نعدم جوابا عند ابن خلدون في هذا المقام، فرغم سرده أسباب الظاهرة المفضية بصورة آلية إلى انهيار الملك بانهيار العصبية، وما يفعله الترف والانغماس في الملذات في كسر سورتها بل وقتلها، رغم ذلك لا ينسى ابن خلدون أن يربط ذلك بالمشيئة الإلهية وقدر الله الذي لا يرد، فرغم وجود هذه الأسباب الظاهرة وهي في جملتها أسباب طبيعية؛ إلا أنه لا راد لقضاء الله ولا معقب لحكمه، فإذا تأذن الله بانقراض الملك "**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا**"[225] . ويربط ابن خلدون ذلك بعدة أسباب وعلل إذا توفرت في الدولة سعى إليها الخراب؛ كالترف والاستبداد والظلم وهي كلها عوامل تؤدي إلى ضعف العصبية، ومن ثمة إلى ضعف الدولة ثم انهيارها وسقوطها.

المطلب الثاني: أمثلة تطبيقية عن السببية في العمران

أ- الاستبداد :

ومما يضعف العصبية ومن ثمة الدولة الإنفراد بالمجد "فإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم وكبح من أعنتهم، واستأثر بالأموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو وفشل ريحهم، ورئموا المذلة والاستعباد، ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجرا من السلطان لهم على الحماية والمعونة لا يجري في عقولهم سواه، وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت فيصير ذلك وهنا في الدولة وخضدا من الشوكة، وتقبل به على مناح الضعف والهم لفساد العصبة بذهاب البأس من أهلها"[226] وهكذا وبلغة العصر يتحول أهل العصبية الذين قامت الدولة على كواهلهم من

---

[222] المقدمة، ج1، ص296 - 299.

[223] سورة الإسراء، الآية16.

[224] المقدمة، ج1، ص252-253.

[225] سورة الإسراء، الآية16.

[226] المقدمة، ج1، ص297.

شركاء إلى أجراء، ولما صاروا أجراء فإن المترف فيهم يستغرق عطاءه بترفه، والفقير يهلك بفقره فتمسهم الحاجة فلا يقدرون على سد ما هو مطلوب منهم في قضاء حوائجهم وحوائج سلطانهم، فيضطر الحاكم إلى زيادة المكوس والضرائب يرهق بها عاتق مواطنيه فتنتشر المظالم ويكثر الفساد "وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء"[227].

فإذا استبد الحاكم واستأثر دون قومه وأهل عصبيته بمقدِّرات الدولة وكبحهم عن المشاركة في الملك وما يستتبعه، فإن تبرم أهل عصبيته به بسبب استبداده "يدفعه إلى الاستعاضة عنهم بغيرهم من الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته والمقاسمين له في نسبه، والضاربين في الملك بمثل سهمه"[228] وهكذا يدخل أهل العصبية في طور التآكل والتناحر الداخلي المفضي بالضرورة إلى زوال تلك العصبية وسقوط الدولة لا محالة برمتها، ذلك أن العصبية لا تشتد ولا تؤدي دورها التاريخي بفعالية إلا إذا كان الناس أحرارا من كل ألوان التسلط والاستبداد "سواء كانت هذه السلطة تحكما في النفوس أو استغلالا للخيرات والأموال بوجه من وجوه الاستغلال؛ ولو كانت ضرائب ومغارم"[229]، لأن في ذلك انخرام لمبدأ المصلحة المشتركة بين أهل العصبية الواحدة؛ الأمر الذي يؤدي -لا محالة- إلى ظهور نوازع الحقد والتنافس وضعف الهمم الذي يضعف عامل التناصر بين أهل تلك العصبية.

يمكن أن نخلص مما تقدم إلى أن متانة الدولة عند ابن خلدون يرتبط ارتباطا وثيقا بمتانة العلاقات العصبية الداخلية بين شخص الحاكم من جهة وعصبيته من جهة ثانية، وبين أفراد العصبية بعضهم مع بعض، فإذا تعرضت هذه العلاقة للخدش لسبب من الأسباب التي ذكرها، أدى ذلك لا محالة إلى تزعزع أركان الدولة ودب فيها الضعف. فبقاء الدولة مرهون ببقاء العصبية وأسبابها وذلك لأن الملك إنما يستمد قوته من قوتها، فإذا تطور حال العصبة من الالتحام والتعاضد والتناصر إلى حال التخاذل والتناحر فقد أذنت شمس تلك الدولة بالمغيب.

ب- التقليد:

---

[227] المقدمة، ج1، ص298.

[228] المقدمة، ج1، ص311.

[229] الجابري، العصبية والدولة، ص184.

إنه اتجاه فطري لدى الإنسان؛ فكما أن الإنسان مدني بطبعه فهو كذلك مقلد بطبعه، ويرصد ابن خلدون هذا النمط السلوكي لدى الإنسان على مستويات عدة منها: تقليد الشعوب لحكامها، والعامة لسلاطينها، فالإنسان بطبعه يتشوف إلى من هو أعلى منه مقاما في المال أو الجاه أو العلم، محاولا بلوغ تلك المكانة، يفعل ذلك عن طريق التقليد، وحسب نظرية ابن خلدون "أن المغلوب مولع بتقليد الغالب... لأن النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه... لما تراه من أن غلبة الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب"[3] فالمقولتان السابقتان "عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطان"، و"المغلوب مولع بتقليد الغالب" تؤديان المعنى نفسه حول ظاهرة واحدة لدى الإنسان وهي"التقليد"، وهي ظاهرة ما انفكت تفعل فعلها حتى اليوم مثلما نراه في سياق التعاطي مع الحضارة الغربية الغالبة، حيث نرى أن موجات التقليد والتبعية قد غلبت على الشعوب المستعمرة في أنماط معيشتها وفي ما آلت إليه أوضاعها الاقتصادية والثقافية والتعليمية، وشتى ألوان نشاطاتها الاجتماعية وهو ما ألمح إليه ابن خلدون بقوله "ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله، أنظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما؛ وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زيُّ الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم"[230].

إن المنطلق الذي ينطلق منه ابن خلدون في كشفه لهذه الظواهر لا يهدف إلى إصدار أحكام شرعية، ومن ثمة فهو لا يعلق على هذه الظواهر سلبا ولا إيجابا، بل يكفيه ما يقرره من وجودها كآليات لها فعاليتها في توجيه النشاط البشري داخل المجتمع، أما الأبعاد المترتبة عن ذلك، وما يمكن أن تَأُول إليه تلك النشاطات، وما يحمد منها أو يعاب، فليس ذلك ما يهدف إليه ابن خلدون.

إن هذه الظواهر التي تحدث عنها ابن خلدون هي ما يمكن أن نطلق عليه اليوم "آليات التطور الاجتماعي" أو الحركية التاريخية بصرف النظر عن أهدافها والقيم التي تحكم سيرها. وإذا كان التقليد هو إحدى هذه الآليات؛ فإن العبرة لدى المصلحين الاجتماعيين ليست في محاربة التقليد كتقليد، لأنه طبيعة فطرية ومتأصلة لدى الإنسان ولكن العبرة تكمن في المعاني والأغراض التي يمكن أن يؤدى إليها، تماما مثلما كان حديثنا عن العصبية؛ فالعصبية كآلية وكمكون اجتماعي ومحرك تاريخي لا تحمد ولا تذم لذاتها، بل لما تستخدم فيه من أغراض وما تصبو إليه من أهداف، فكذلك الشأن بالنسبة للتقليد. ومحاربة هذه الظواهر لذاتها هو خطر كبير ومنزلق عظيم؛ إذ أن هذه الآليات نفسها يمكن استخدامها

---

230 المقدمة، ج1، ص259.

لأغراض هي أنبل وأجمل مثلما مر معنا في موضوع العصبية والدين: "لأن التقليد قانون عـــام وهـــو يمكن أن يدفع بحركة التطور إلى الأمام؛ إذا كان تقليدا للأفضل قطعا[231]، وعن طريق التقليد يحصل التشابه والتباين اللذان أشار إليهما ابن خلدون في مواضع أخرى.

ج- جدلية الجاه والمال:

كلاهما من طبيعته السعي نحو الآخر، فصاحب الجاه يسعى للتقرب من صاحب المال، لأنـــه لا يمكنه كسبه، ولا توطيده إلا بالمال، فهو أبدا محتاج إليه على كل حال. وكـــذلك الأمـــر بالنســـبة لصاحب المال، فهو لا يفتأ يسعى للتقرب من أصحاب الجاه وذوي النفوذ في السلطة لغرض حمايـــة ماله أو الاستزادة منه تنمية لثروته. وقد فطن ابن خلدون لذلك فقرر: "بأن الجاه يفيد المال، لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع"[232].

فالمال والجاه متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك ما يفسر لنا الترابط العضوي بين أرباب المال والسياسة على مر التاريخ، وهي حقيقة أشار إليها القرآن الكريم في قصة موسى عليه السلام عندما تحدث عن قارون؛ إذ على الرغم من كونه "**كان من قوم موسى**"[233] إلا أنه "**بغى عليهم**"[234] فانتماؤه العرقي هو لبني إسرائيل المضطهدين من قبل فرعون، لكنه انحاز إلى جانب فرعون حماية لماله وصونا لثروته، ولذلك كان تركيز القرآن الكريم على هذا الانتماء الذي لم يشفع له في الوقوف إلى صف قومه وبني عصبته، لأن "الموقع الاجتماعي المكتسب بفعل الثروة الاقتصادية لا يمكنه -كما يرى ابن خلدون- أن يضمن استمراره استنادا إلى وسائله الخاصة فقط، صحيح أن التجارة والصنائع وامتلاك الأراضي والعقارات توصل صاحبها أحيانا إلى أعلى مراتب البذخ والرفاهية، إلا أنها من ناحية أخرى تظل معرضة للضياع والانتهاك ما لم تستنجد بأصحاب الجاه ممن لهم صلات وثيقة مع الحكام"[235].

فالناس عموما يسعون لخدمة صاحب الجاه والتزلف إليه رجاء أن يمنحهم حمايته أو مســـاعدتهم عند الاحتياج، فأصحاب الجاه يأتون في قمة التراتب الاجتماعي لأنهم الذين يقررون مصير المجتمع بما فيهم الفئات الأكثر حظا والأوفر ثروة، أما الذين لا تكون لهم حماية أو علاقة ما بأصحاب النفـــوذ

---

231 زينب محمود الخضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 125.

232 المقدمة، ج2، ص695.

233 سورة القصص الآية: 76.

234 سورة القصص الآية:76.

235 مختار الهراس، القبيلة والدورة العصبية، ضمن سلسلة كتب المستقبل العربي (31)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، ط1، بيروت 2004، ص146- 147.

والجاه فإن يد البيروقراطية الإدارية سوف تَطالهم بقراراهّا المتعسفة. وهذه الصلة التي يؤكد عليها ابن خلدون بين الجاه والمال تسري على جميع المستويات، فحتى التاجر البسيط لكي يؤمن تجارتــه مــن السرقة والاحتيال يحتاج إلى صلة ما بأصحاب النفوذ والجاه "لأن فاقد الجاه بالكليــة، ولــو كــان صاحب مال فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه، وهؤلاء هم أكثر التجار، ولهذا نجــد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير"[236]، ولما كانت أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب كما يرى ابن خلدون "وأن العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلــة اللُّبــث... فلابــد إذا لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه، وجاه ينسحب عليه من ذوي قرابــة للملك أو خاصة له أو عصبية يتحاماها السلطان فيستظل هو بظلها ويرتع في أمنــها مــن طــوارق التعدي"[237].

تلك هي طبيعة الأشياء وطبائع البشر كما يصورها ابن خلدون، وكأننا به يعيش بين ظهرانينــا ويتفحص وجوهنا ليصور أحوالنا؛ فالمال قرين الروح، وتلك غريزة في الإنسان فكما أنــه يســعى لحماية نفسه من عوادي الزمان بشتى الطرق، كذلك الحال في سعيه لحماية ماله من التلف والاعتداء.

ولا يُفَوِّتُ ابن خلدون الفرصة للتعليق على استخدامات الجاه المختلفة؛ فإن كان لغرض إشــاعة العدل ونشر الطمأنينة والأمان بين الناس، ومنع بعضهم من الاعتداء على البعض الآخر في أمــوالهم وأعراضهم ودمائهم فذلك محمود ومطلوب وهو المقصود من الله تعالى في إعطائه لبعض من خلقــه لينظر كيف يعملون، قال تعالى: **"يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، إن الذين يضلون عن سبيل الله بغير علم لهم عذاب شديد بمــا نسوا يوم الحساب"**[238].

أما إذا استعمل الجاه لأغراض شخصية ونزوات فردية فذلك كما يرى ابن خلدون "من الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير"[239]، ولما كان الجاه هو مصدر الثروة "وأن السعادة والخير مقترنان بحصوله، علمتَ أن بذله وإفادته من أعظــم الــنعم وأجلّها... يحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق"[240] ومن ثمة كان الخضوع والتملق هما السبيل إلى

---

[236] المقدمة، ج2، ص694.
[237] المقدمة، ج2، ص656.
[238] سورة ص الآية26.
[239] المقدمة، ج2، ص696.
[240] المقدمة، ج2، ص697.

نيل المطالب وتحصيل المناصب والمكاسب، وكان أهل الملق والخضوع هم أقرب النـــاس إلى الجـــاه والسعادة، وتحقيق الربح والكسب، وصدق الشاعر عندما يقول:

إذا أطلق المرء اللسان مملّـــــقا أتته الدنــــيا من حيث لا يدري
وإن هو عفّ واستكفى بنفس شريفة و لم يبد إلحافا فأبشره بالخسر

ولذلك قال ابن خلدون "إن الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصـــل للســـعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة هم بهذا الخلق، ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض من الجاه، فيقتصـــرون في الكســـب علـــى أعمـــالهم، ويصـــيرون إلى الفقـــر والخصاصة"[241]، وصدق عنترة ابن شداد عندما يقول في بيت شعري له:

لا يحمل الحقد من تعلو به الرتب ولا ينال العلا من طبعه الغضب[242]

أما الوجه الآخر لعلاقة الجاه بالمال –وهو أمر لا يقره ابن خلدون بل ينكره كـــذلك– ويتعلـــق بمزاحمة أصحاب الجاه والنفوذ في الدولة للتجار في تجارتهم. فإذا تحول صاحب السلطان أو حاشيته إلى ميدان التجارة ومضايقة التجار، فإن ذلك يؤدي إلى إفلاسهم حتما، وهي عملية شبيهة بالمصـــادرة وليست بالتجارة، وقد عبر ابن خلدون عن ذلك صراحة "في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية"[243] لأن مضايقة صاحب السلطان للفلاحين والتجار في شراء الحيـــوان والبضـــائع تفسد عليهم عيشهم "وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم، فلا يكاد أحد منـــهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكـــد"[244] لانعـــدام المنافسة الحرة الشريفة، لأن السلطان "قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضا[245]، أو بأيســـر

---

[241] المقدمة، ج2، ص 697.

[242] هذا بيت مشهور لعنترة بن شداد.

[243] المقدمة، الجزء01، ص 497.

[244] المقدمة، الجزء1، ص498.

[245] هكذا في النسخة التي بين أيدينا، و بعد رجوعنا إلى النسخة الأصلية المصححة من قبل ابن خلدون نفسه ، طبعة موفم للنشر 1991، الرغاية، الجزائر، جزء1، ص298. وجدناها "غصبا"؛ أي اغتصابا، وإذا كانت كما هي "غضا" أي من الغض؛ بمعنى التخفيض في السعر قياسا على خفض الصوت والنظر كما في قوله تعالى (**قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم**) [النور 30] ، وقوله تعالى " **واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير**" [لقمان 19]،وقول الشاعر : وغض الطرف فإنك من نمير فلا كعبا بلغت ولا كلابا. وعلى ذلك يكون معنى "غضًّا" أي مخفض السعر، وللكلمة معنى آخر وهو الطراوة.

ثمن، إذ لا يجد من يناقشه -أو ينافسه- في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه"[246] وكل ذلك كما يـــراه ابن خلدون يفسد الرعية ويؤدي إلى اختلال أحوالهم[247].

والطريق الأسلم للسلطان -كما يراه ابن خلدون- هو أن يعمُدَ إلى تنمية ماله عن طريق الجباية وفق مقاييس عادلة مع أهل الأموال، فبذلك تنشرح صدورهم للأخذ في تثمير أموالهم فتعظم منـــها جباية السلطان، "أما غير ذلك من تجارة أو فلح فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة "[248].

وإذن فيجب أن ترفع الدولة يدها عن السوق سواء كان ذلك في تحديد الأسعار أو رفع الضرائب والجبايات، أو المشاركة الفعلية لأشخاصها في المعاملات التجارية؛ لأن ذلك من شـــأنه أن يفســـد التجارة وطرق الكسب مما يفسد على الرعية عيشها ويدفع بالكثيرين إلى الهروب من البلد بـــأموالهم لمن كان له مال، أو بأشخاصهم ممن لم يكن له مال طلبا للحرية في العيش والكسب الكريم، وكـــل ذلك يساهم بشكل أو بآخر في نقص التنمية وإفساد الحياة الاقتصادية للبلاد مما ينتج عنه من خراب وفساد وإهمال لشؤون الرعية، وتلك هي البلية والجدلية؛ أي جدلية المال والجاه كما تصـــورها ابـــن خلدون.

---

246 المقدمة، جزء1، ص498.

247 المصدر السابق، ص500.

248 المصدر السابق، والصفحة نفسها.

الخاتمة

هذه الدراسة تدور حول فكرة محورية ألا وهي: "السببية والخلق المتواصل" ؛ ونحسب أن إيضاح العلاقة القائمة بينهما من خلال استعراضنا لها عبر هؤلاء المفكرين الثلاثة قد أزال كثيرا من اللبس والغموض حولها؛ فإذا كان كل منهما حقيقة واقعة، فإن هذه الدراسة استطاعت أن تكشف عن أبعاد المشكلة على الصعيدين المعرفي والواقعي.

فعلى الصعيد المعرفي؛ فقد بدا أنهما متلازمان لا يلغي أحدهما الآخر ليحل محله أو يكون بديلا عنه؛ أما على الصعيد الواقعي العملي؛ فإنه لابد من إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية وفق منظور جديد ينفي عنها البعد الوضعي الصرف، كما ينفي عنها البعد الغيبي البحت ويعيد صياغتها وفق بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة.

إن التصور المعرفي المنهجي لا تتطلبه ضرورات الإيمان بخلق الله لكل شيء ورعايته المطلقة له فقط، بل تتطلبه ضرورة السعي من أجل خوض معركة في قلب المضمون الحضاري الذي تأول هذه القوانين وتلك الأسس العلمية تأويلا وضعيا ماديا؛ مبتعدا بها عن مصدرها الخالق، فأضفى عليها بذلك تصورا مناقضا لأصولها التكوينية؛ وذلك ما أشارت إليه الآيات في قوله تعالى: (**أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون؟!...أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ؟!... أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون...؟! أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون**)[الواقعة:58-72].

فإذا كان لكل فكر في حاضرنا المعاصر منهجه وتصوره للكون والحياة وطبيعة الارتباطات والتفاعلات فيهما؛ إن كان ماديا فإنه ينتج أفكارا لا تكون إلا مادية تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب عبر المتضادات بشكل جدلي ومادي، وفي كل الاتجاهات العلمية من الطبيعة إلى الإنسان.

وإذا كان هذا المنهج "جبريا" يتصور الوجود في إطار من الجبرية (الغيبية) فإنه يغلق الوجود في وجه الحرية والاختيار، وكلا المنهجين ينطوي على أزمة داخلية؛ لأنه يتعامل مع الوجود من زاوية رؤية ضيقة، وتلك هي الأزمة التي عانت منها بعض مدارس الفكر الإسلامي التي مالت إلى الجبرية؛ ومن ثمة اضطربوا في تحديد مسؤولية الإنسان عن أعماله كما لاحظنا ذلك عند الغزالي والمدرسة الأشعرية على العموم.

وأما الذين مالوا إلى الجانب المادي فكما حصل للقائلين بالاختيار المطلق للإنسان، واضطربوا بعد ذلك في تفسيرهم لمطلقية الهيمنة الإلهية، وهو ما حصل لفريق منهم على رأسهم المدرسة الاعتزالية وامتداداتها كالذي وقع لابن رشد.

ورغم واحدية النسق المرجعي لدى كل من الغزالي وابن رشد إلا أن منهجية كل منهما على الصعيد المعرفي وحتى الواقعي اضطربت وظلت قاصرة عن احتواء وامتلاك رؤية كلية شاملة تنتظم القضايا والمسائل وفق تناسق منهجي يبعد عنها التناقض والتضارب في مقولاتها المختلفة.

إن تصور الغزالي للسببية تربطه علاقة بكل أعماله؛ وأعني بذلك هذا الثابت الأساسي المتمثل في التساؤل عن مدى العقل المعرفي ووضعه الوجودي؛ وكذلك الحل الايجابي الذي يعطيه لهذه المسألة. لكن وفي المقابل استطاع ابن رشد -عبر جهوده الفكرية- أن يرسخ مسألة هامة وهي: الوجود الموضوعي للعالم المادي كمنطلق للمعرفة، معتمدا على التلازم الوجودي بين العالم المادي والزمان، وذلك هو مفرق الطريق بين الفريقين.

عمل الغزالي وفق رؤية واضحة ضد الفلسفة المادية من أجل إرجاع الأمور إلى نصابها وليتبوأ الدين مكانته؛ باعتبار أن الفلسفة كانت تلغي من حسابها جزئيا أو كليا الاعتبارات الدينية والتفسير الغيبي للكون ومجرياته.

كما عمل ابن رشد في رواق آخر محاولا تصحيح الأمور ومبرزا دور الفلسفة وأهميتها مع شيء من التوفيق بين مقولاتها ومقولات الدين، إلا أن موقفه الدفاعي الذي يمثل ردة فعل واضحة ضد أفكار الغزالي جعلته يبعد أحيانا عن ملامسة الحقيقة.

غير أن ابن خلدون استفاد منهجيا من كليهما؛ فلم يغال في التفسير الغيبي ولا المادي بل كان وسطا بينهما، إذ اتخذ نشاطه الذهني حول (العمران) بعدا صارما، وعالج القضية (السببية والخلق المتواصل) معالجة نقدية تحليلية تركيبية على أساس من المنهجية النقدية. وبذلك استطاع أن يؤسس لبناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي، وتلك هي حقيقة "العلمية" التي امتاز بها ابن خلدون في تأسيسه لعلم العمران البشري.

ولئن كان ابن رشد -كما أسلفنا- قد نقل موضوع السببية من مستوى الطبيعة الصماء إلى مستوى الإنسان وفاعليته وحركيته كإنسان، فإن ابن خلدون قد دفع بالمسألة إلى أفق أرحب ومستوى أعمق؛ ألا وهو مستوى العمران البشري ومستوى حركية الإنسان في المجتمع والتاريخ والذي يراه ابن خلدون وقائع تضبطها قوانين وسنن تعكس مشيئة الله وتوضح عن قدره في العالم.

آمن ابن خلدون بالسببية والخلق المتواصل جنبا إلى جنب وبذلك وصل إلى ذروة الفهم الممكنة في عصره وفي الأعصر التي تلته إلى اليوم؛ حيث توصل إلى الكشف عن القوانين التي تحكم تطور المجتمع ما جعله صاحب فضل على العلوم في تاريخ العصر الحديث، وذلك عندما اعتبر أن مهمة علم "العمران" لا تنحصر في سرد أحداث الماضي في التعريف بما قبلنا وما بعدنا، بل بما هو واقع وما هو منتظر. إن التطرق لموضوع التاريخ والعمران بهذه الكيفية -التي تربط بين الواقع والمنتظر- هو تطرق إلى الأسباب والمسببات وإلى الجذور والمآلات للأفراد والأمم والمجتمعات. وإذن فهو بكيفية محددة يبحث في الأسباب بشكل غير مسبوق على نطاق أوسع مما عرفته المدارس الكلامية التي حصرت البحث - بالنسبة لهذه المسألة - في نطاق الفرد فحسب.

إن ابن خلدون هو صاحب الخطوة الأولى في اعتبار التاريخ والعمران البشري علما اجتماعيا تحكمه نواميس وسنن، وأكثر ما يتجلى هذا الطابع العلمي الواقعي هو في إخضاع أحوال المجتمع إلى ناموس العلة؛ حيث تقرر عنده بكل وضوح أن كل حادث في التاريخ إنما حدث بحكم علة أوجبته، واشترط في إدراك أحوال المجتمع على وجهها الصحيح معرفة العلل التي أثرت في تلك الأحوال. وأوضح أننا كثيرا ما نجهل الأسباب الداعية و العلل الموجبة، وعندها لا يجوز أن ننسبها إلى الظروف والصدف؛بل ينبغي أن نوالي البحث عن العلل ونقرر وجودها ونعترف بجهلنا لها، فشأن المجتمع في ذلك شأن عالم الطبيعة وناموس العلة فيهما واحد.

وعلى الجملة فإنه مهما اختلفت المذاهب فيما بينها في تفسير ما يسود الكون والطبيعة من نظام، إذ ثمة اتجاه يعير لهذا النظام وزنا ويجعل له مكانا في ترتيب الوجود وحركة الحياة، ولكن ثمة اتجاه آخر-معاكس له تماما- يجعل كل حدث طبيعي ناتجا مباشرة عن إرادة الله وفعله، وثمة اتجاهات بين هذا وذاك تتفاوت في مدى ما لدى الطبيعة من استقلال داخلي وانتظام خاص.

لقد أدى كل من الغزالي وابن رشد دور المحامي؛ حيث نصب الأول نفسه محاميا عن الله؛ في مقابل شطحات الفلاسفة والمعتزلة، فيما نصب ابن رشد نفسه محاميا عن الإنسان والطبيعة، بينما لم يعر ابن خلدون اهتمامه لهذا النوع من النزاع وتوجه وجهة أخرى آخذا المسألة في بعدها الواقعي الذي يتعاطى مع مفردات الكون والوجود بشكل متكامل وشامل، يحتفظ بجوهر الأمر القرآني في الفعل الإلهي، ويؤمن بحقيقة الغيب وصلاحية الدين والشريعة؛ وفي الوقت نفسه يفسح المجال واسعا للأمر الوجودي وأشكاله المختلفة متجاوزا المواجهة التاريخية بين علماء الكلام والفلاسفة وعلماء الطبيعة. ولذلك قلنا في بحثنا بأن ابن خلدون قد آمن بالسببية والخلق المتواصل في الآن نفسه، وقد

عرض ذلك في مقدمته حول العمران بأسلوب علمي رصين مستفيدا من الفلسفة كما استفاد من الكلام.

ولئن كان الغزالي قد خاض في مناقشة الفلاسفة حول السببية من الناحية العقلية والمنطقية البحتة وهو الأمر الذي حمله على الولوج إلى كل التفاصيل المتعلقة بالموضوع، فإن ابن خلدون في دحضه لآرائهم الميتافيزيقية قد عمل على تقويض أركان الفلسفة من الناحية المعرفية ذاتها؛ لأن قصور العقل عن الإحاطة بالأسباب البعيدة في نشأة الكون وصيرورة الوجود يحرم عليه ابتداء الخوض في ذلك، وأن أية محاولة في هذا السياق تعتبر تحكمية ولا عقلية بالأساس.

حاول الغزالي التشكيك في نظريات الفلاسفة وتبيان تناقضاتها والطرق المسدودة التي تؤدي إليها؛ وذلك لأجل تخليص العقيدة الإسلامية من الأزمة التي كانت ترين عليها. كما حاول ابن رشد أن يبين ضعف نقد الغزالي للفلسفة؛ إلا أنه بالمقابل لم يفلح في تثبيت الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية. ويقف ابن خلدون في هذا السياق إلى جانب الغزالي من الناحية المبدئية وليس المنهجية؛ فبدلا من الدخول في تفاصيل النقاش حول الجواهر والأعراض والواجب والممكن، والسببية والعادة، صب اهتمامه النقدي على المنهج الذي اعتمده الفلاسفة في بحوثهم التجريدية، مما جعل نقده أكثر جذرية وجدية وأعمق تأثيرا على الفلسفة وأهلها؛ حيث أنهى مأساتها بقراره الجازم بعدم وجود أي أساس أو مسوغ أو جدوى للنظر في ما يسمى بالموجودات المفارقة.

وبالمقابل فإننا نلمح في شخصية ابن خلدون تفلسفا وذلك من خلال محاكمته للأحداث التاريخية وتقليبه لوجهات النظر المختلفة حولها، واستنباطه العلل المتحكمة فيها حتى عد بحق "فيلسوفا للتاريخ". ولعل تلك الجذوه الفلسفية استصحبها معه من جراء تعرضه لتلخيص وشرح كتب ابن رشد في الفلسفة، وبذلك تكون "علمية ابن خلدون" نقطة تقاطع أو التقاء بين الفلسفة وعلم الكلام، فقد أفاد من الجميع فانصهرت تجاربهم في بوتقة فكره المستنير فكانت نتاجا خصيبا وأثمرت علما جديدا.

ويتلخص الجديد الذي تقدمه هذه الدراسة في كونها حاولت أن تتجاوز بموضوع السببية والخلق المتواصل الأطر التقليدية التي كان يعالج في نطاقها وسياقها الموضوع؛ وأعني بذلك نطاق الفكر الديني باعتباره يعنى بالأساس بطبيعة الارتباط ما بين الإنسان –كفرد– والله، في جانبين معروفين وعلى مستويين مشهورين؛ هما: أفعال الإنسان وعلاقتها بالإرادة والقدرة الإلهية، والجانب الثاني هو ما ارتبط بهذه المسألة من مسئولية وجزاء؛ أي ما يمثل البعد الأخروي للقضية.

أما هذه الدراسة فقد حاولت أن توسع دائرة الاهتمام، وأن تنقله من مستوى الإنسان إلى الطبيعة، ثم إلى المجتمع، ثم إلى حركية الأمم في التاريخ. وهو نمط من المعالجة لم نقف عليه في سياق المعالجات العقدية إلا على النزر اليسير هنا أو هناك، قد كان لنا -في هذا المضمار- جهد في جمع هذا النزر بعضه إلى بعض مما ألف في النهاية نظرة كلية شاملة في موضوع السببية والخلق المتواصل على صعيدي المجتمع والدولة.

أما البعد الثاني لهذا الابتكار هو ما مثله الجمع بين هؤلاء المفكرين الثلاثة من حيث أسلوب المعالجة وكذا مستواها؛ حيث تجلى بوضوح ذلك التطور النوعي الذي مثله كل واحد منهم؛ من الذوق والكشف العرفاني لدى الغزالي إلى تفلسف وعقلانية ابن رشد، إلى واقعية ابن خلدون، وكلها مستويات معرفية ضرورية للإطلالة على الموضوع من كل جوانبه وزواياه، ما أعطى في النهاية صورة واضحة متكاملة عن الموضوع في آفاقه ومستوياته المختلفة.

وعليه فالسعة والشمول من الفرد إلى الطبيعة إلى المجتمع إلى الدولة إلى الحضارة، ثم من العرفان والذوق إلى العقلانية ثم الواقعية هو ما يميز هذه الدراسة ويجعلها بحق -في نظرنا على الأقل- تتميز بالجدة والابتكار.

الفهارس

فهرست الآيات القرآنية

الســـــورة	الآيـــــــــــة	الرقم	الصفحة
الأعراف	"ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه، وما كانوا يعرشون"	137	120
	"فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بيس بما كانوا يفسقون"	165	27
	" أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ"	185	91
	" أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ"	185	98
الأنفال	" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا "	29	103
	"وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	75	234
هود	" وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ"	07	122
	"واصنع الفلك بأعيننا ووحينا، ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون"	37	120
	" قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ"	80	230
	" مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ"	107	114
يوسف	"حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُم قَد كُذِّبُوا جَاءَهُم نَصرُنَا"	110	230
الرعد	"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"	11	61
	"أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا "	17	20
إبراهيم	"وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال"	46	72
	" يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ"	48	122
النحل	" وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"	08	187
	" إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"	40	113
	" ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ولتسألن عما كنتم تعملون"	93	72

الروم	"الله يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه" "الله يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه"	27 27	47 120
لقمان	"واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير"	19	242
فاطر	"إن الله يمسك السموات الأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، إنه كان حليما غفورا " "إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده" " فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا" " فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا"	41 41 43 43	38 33 139 145

السـورة	الآيـة	الرقم	الصفحة
يس	" إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"	82	128
ص	"يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، إن الذين يضلون عن سبيل الله بغير علم لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب"	26	241
الزمر	"يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق"	06	48
فصلت	" ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ " " ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ " " ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ "	11 11 11	122 148 150
الشورى	" ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ"	11 11	86 87
الأحقاف	"أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعيى بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى، بلى إنه على كل شيء قدير"	33	48
الطور	" أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ" "أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا يُوقِنُونَ"	35 36	122 122
الرحمن	" يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ"	29	134
الواقعة	" أفرأيتم ما تمنون" " فظلتم تفكهون"	58 65	144 144

السورة	الآية	الرقم	الصفحة
الحديد	"وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ"	04	134
الحشر	" فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَار"	02	91
	" فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَار"	02	98
الملك	" وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُور"	13	134
	"هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها،وكلوا من رزقه وإليه النشور"	15	34
الحاقة	"كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية"	24	27
المدثر	"وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ"	31	221
الإنسان	"وما تشاءون إلا أن يشاء الله"	30	64
الســـورة	الآيـــــــــــة	الرقم	الصفحة
الانفطار	"الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ"	07	140
	"فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ"	08	140
عبس	"أنّا صببنا الماء صبا، ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم"	32-25	48
البروج	"فعال لما يريد"	16	21
التين	"فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"	04	140
الإخلاص	" قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(1)اللَّهُ الصَّمَدُ(2)لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(3)وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ(4)"	1- 4	178

فهرست الأحاديث النبوية

الرقم	الحديـــــث	الصفحة
01	**(أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، أو أمير جائر).** - رواه أبو داوود في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي	228
02	**(أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره)** - رواه البخاري في كتاب التفسير، باب (إن الله عنده علم الساعة) [لقمان 34]. - ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان. - وأبو داوود في كتاب السنة باب في القدر. - والترمذي في كتاب الإيمان، باب ما جاء في وصف جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم الإسلام والإيمان. - والنسائي في كتاب الإيمان وشرائعه، باب نعت الإسلام. - وابن ماجة في المقدمة، باب في الإيمان. - وابن حبان في كتاب الإيمان، باب فرض الإيمان. - وأحمد في مواضع كثيرة.	177
03	**(ما بال دعوى الجاهلية، دعوها فإنها منتنة)** - رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب قوله (سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم)، وفي كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية. - ومسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم. - والترمذي في كتاب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، في باب ومن سورة المنافقين.	233

الرقم	الحديـــــث	الصفحة
04	**(من دعا إلى عصبية، أو قاتل تحت راية عمية فمات؛ فميتة جاهلية)**. - رواه مسلم عن أبي هريرة، في كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن. - وابن ماجة في كتاب الفتن، باب العصبية. - وأحمد في مسند المكثرين. - والنسائي في كتاب تحريم الدم، باب التغليظ فيمن قاتل تحت راية عمية. - وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ص795، في الخلافة والبيعة والطاعة والامارة، تحت رقم 433. - كما ذكر في الكتب الستة، ص 1010.	**233**
05	**(حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟)** - انفرد به البخاري عن على رضي الله تعالى عنه موقوفا في كتاب العلم، باب: من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا.).	**101**
06	**(ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه)** - رواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ومن سورة يوسف، (ولفظه إلا في ثروة) بدل منع. - وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة باللفظين معا. - وذكره الألباني في الصحيحة.	**227**
07	**(إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه، لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته لهم خيرا لهم من أعمالهم)** - رواه أبو داوود في سننه في كتاب السنة، باب القدر. - وابن ماجة في سننه في المقدمة باب القدر.	**28**

الرقم	الحديـــــث	الصفحة
08	**(إن للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا)** - قال الحافظ العراقي: أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه، [هامش الإحياء، مجلد1، جزء1، ص172].	**20**
09	**(نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم)** - قال الحافظ العراقي: بزيادة أن نترل الناس منازلهم؛ قال رويناه في جزء من حديث أبي بكر ابن الشخير من حديث ابن عمر أخصر منه، وعند أبي داوود من حديث عائشة [هامش الإحياء مجلد1، جزء1، ص96]	**20**
10	**(اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة)** - وائل: هو وائل بن حجر الكندي الحضرمي صحابي جليل؛ أورد البخاري محمد بن إسماعيل هذا الحديث في التاريخ الكبير، كما أورده العقيلي في ضعفائه، وكلاهما بدون إضافة "إلى يوم القيامة" والحديث ضعفه العقيلي بسبب محمد بن حجر، قال فيه نظر. [ضعفاء العقيلي؛ جزر 4، ص59، المكتبة الإلكترونية الشاملة.].	**160**

فهرست مصادر الحديث النبوي

1- ابن الحجاج (مسلم أبو الحسين القشيري)

- صحيح مسلم، طبع وتحقيق وترقيم وتبويب وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.

2- ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد)

- سنن ابن ماجة، تحقيق وترقيم وتبويب وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1395هـ، 1975م.

3- أبو داوود (سليمان بن الأشعث)

- سنن أبي داوود، دراسة وفهرست كمال يوسف الحوت، دار الجنان للطباعة والنشر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1409 هـ، 1988م.

4- البخاري (محمد بن اسماعيل)

- صحيح البخاري، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1990م.

5- الترمذي (أبو عيسى محمد)

- سنن الترمذي، تحقيق كمال يوسف الحوت دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ، 1987م.

6- النسائي (أحمد بن علي)

- سنن النسائي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1407هـ، 1987م.

7- ابن حنبل (أحمد الشيباني)

- مسند الإمام أحمد، دار المعارف، القاهرة

8- العراقي (الحافظ)

- تخريج أحاديث الإحياء؛ على هامش إحياء علوم الدين، ط1، دار الفكر (طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية،1356هـ، 1975م).

9- الألباني (محمد ناصر الدين)

- سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، طبعة جديدة منقحة ومزيدة، 1415هـ، 1995م.

10- الكتب الستة، دار السلام، الرياض.

فهرست المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1- إبراهيم (ابن العباس)

- الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، جزء4، تعليق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1970.

2- إبراهيم (زكريا)

- "مشكلة الحرية" ط3 ، دار مصر للطباعة

3- إبراهيم (مجدي محمد)

إشكالية الاتصال بين ابن رشد والصوفية،تصدير عاطف العراقي ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2001.

4- ابن الآبار

- التكملة لكتاب الصلة، جزء1، طبعة مدريد 1968.

5- ابن أبي أصيبعة

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت، جزء3، 1957.

6- ابن تيمية (تقي الدين)

- منهاج السنة النبوية، ج1، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- مجموع الفتاوي، ج8، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب ، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم.

7- ابن خلدون (عبد الرحمن)

- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، بيروت، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، دار الكتاب المصري 1979.
- المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون)،الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1960.
- لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق رفيق العجم، طبعة دار المشرق ، بيروت، 1995.

8- **ابن رشد** (**أبو الوليد**)

- تلخيص ما بعد الطبيعة ، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد، الدكن، ط1 ، 1947.
- تهافت التهافت، قدم له وعلّق حواشيه؛ الدكتور صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت،1425هـ،2005م.
- فصل المقال، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م
- تلخيص السماء و العالم، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط 1، 1947.
- تفسير ما بعد الطبيعة ، تقديم و تحقيق موريس بويج، بيروت، 1952.
- تلخيص السماع الطبيعي، رسائل، ابن رشد ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط 1 ،1947.
- تلخيص كتاب المقولات،ج2 ، مركز البحوث الأمريكي، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، بدون طبعة، 1980 .
- تلخيص ما بعد الطبيعة، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط1، 1947.
- الكشف عن مناهج الأدلة . دار الآفاق الجديدة ، بيروت، ط1، 1982.
- تلخيص الكون والفساد،تحقيق جمال الدين العلوي،تصدير محمد المصباحي، دار الغرب الإسلامي،
- بيروت، ط1، 1995م.

9- **أبو زيد** (**منى أحمد**)

- الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الحمراء، بيروت، ط1، 1997.

10- **ابن طفيل**

- حي بن يقظان ، تحقيق و تقديم فاروق سعد، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1978.

11- **ابن القيم (الجوزية)**

- مدارج السالكين ،ج3، دار الكتاب العربي.
- شفاء العليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون طبعة وبدون تاريخ.

12- **الأشعري (أبو الحسن)**

- اللمع، المكتبة الأزهرية للتراث،1993 ، صححه وقدم له وعلّق عليه الدكتور حمودة غرابة.

13- **الأمين (شرف يحي)**

- معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء ، بيروت ، ط 1 ، 1986 .

14- **الأنصاري (أبو يحيى زكريا)**

- شرح إيساغوجي المسمى بالمطلق في علم المنطق لأثير الدين الأبهري، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1933.

15- **أنطون (فرح)**

- ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، بيروت، دار الفارابي، 1988.

16- **باتسييفا (سفيتلانا)**

- العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ، الدر العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس ، 1978.

17- **باسيل (فيكتور سعيد)**

- منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي ، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

18- **البيصار (محمد)**

- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1973.

19- **بوشرب (أحمد)**

- أزمات القرن 14 ودورها في تغيير ميزان القوى لصالح الدول المسيحية المشرفة على الحوض الغربي للأبيض المتوسط ، أعمال الملتقى الدولي الثاني عن ابن خلدون ، الجزائر ، المركز الوطني للدراسات التاريخية ، 1986 م.
- أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1962.

20- **التفتازاني**

- المقاصد وشرحه، ج1، ط ، دار الخلافة الزاهرة، 1277، هـــ.

21- **الجابري (محمد عابد)**
- العصبية والدولة في فكر ابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2001.
- بنية العقل العربي، بيروت، لبنان، ط7، 2004.
- ابن رشد سيرة وفكرا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2001.
- تكوين العقل العربي، بيروت،لبنان،ط8، .2002

22- **جلي (أحمد محمد)**
- مؤتمر ابن رشد، ج2، الجزائر ، .1983

23- **حسين (مروة)**
- النزعات المادية في الفلسفة العربية، ج1، ط، دار الفارابي، بيروت، .1988

24- **حشيش (محمد فريد)**
- ابن خلدون بين العلم والسياسة ، أعمال الملتقى الدولي الثاني عن ابن خلدون، الجزائر، 1986م.

25- **الحصري (ساطع)**
- دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، بيروت ، مكتبة الخانجي ودار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة موسعة ، 1387 هـ ، 1967 م.

26- **الخضري (زينب محمود)**
- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الفارابي ، بيروت .2006

27- **الخطيب (سليمان)**
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي ، عرض الكتاب من د/أحمد البرصان، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع 037، 038، 2005.

28- **دراز (عبد الله)**
- دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين،مؤسسة الرسالة،بيروت، ط6، .1985

29- **دنيا (سليمان)**
- الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، ط4، 1980.

30- **ديبور**

– تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف و الترجمة والنقل، القاهرة 1932.

31- **رينان (أرنست)**

– ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957

32- **زيكي (علي)**

– فكرة العلية في فلسفة الغزالي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

33- **سالم (عبد الجليل بن عبد الكريم)**

– التأويل عند الغزالي، المطبعة العصرية، تونس .2000

34- **السبكي (تاج الدين)**

– طبقات الشافعية الكبرى، مطبعة الحلبي ، جزء 4، .1967

35- **السميري (جابر زايد)**

– قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين، الدار السودانية للكتب ط1، 1995.

36- **السنوسي**

– السنوسية الكبرى ، دار العلم ، الكويت ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة، ط1، .1982

37- **سيد (نفادي)**

– "السببية في العلم"الهيأة المصرية العامة للكتاب ط 1998.

38- **الشابي (علي)**

– مجلة الهداية، في البحث الكلامي، 167س، 30جوان.2005

39- **شرف الدين (خليل)**

– في سبيل موسوعة فلسفية ، بيروت ، .1988

40 – صبري (مصطفى)

– موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط1، 1352هجرية.

– موقف العقل العلم و العالم من رب العالمين و عباده المرسلين، ج3، دار الآفاق العربية، الطبعة1 ، 2006.

41- **الصدر (محمد باقر)**

- فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط15، 1989.
- مقدمات في التفسير الموضوعي، دار التوجيه الإسلامي، بيروت،كويت.

42- **الصغير (ابن عمار)**

- التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر.

43- **الصغير(عبد المجيد)**

- المنهج الرشدي، ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي "أعمال ندوة"،جامعة محمد خامس، المؤسس الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

44- **صليبا (جميل)**

- تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، .1973

45- **عامر (عمار)**

- مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مطبعة عكرمة، دمشق، ط1، 1998.

46- **عبد الجبار (القاضي)**

- شرح الأصول الخمسة، موفم للنشر، ج2، 1990.

47- **العراقي (عاطف)**

- الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ، ط 5، 1993.
- مقالة عن ابن رشد؛ في مؤتمر ابن رشد، ج2، طبعة الجزائر.1983

48- **عريبي (محمد ياسين)**

- مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1982، (مطبعة القلم، تونس).

49- **العقاد (عباس محمود)**

- الفلسفة الإسلامية م9 دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1978.
- الإنسان في القرآن الكريم، المكتبة العصرية،صيدا، بيروت،بدون تاريخ.

50- **عمارة (محمد)**

- المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1983.

51- **العيسوي (عبد الفتاح)**
- نظرية المعرفة الفكر الإسلامي، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2002.

52- **الغزالي (أبو حامد)**
- إحياء علوم الدين، ط1، دار الفكر (طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية،1356هـ، 1975م).
- مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- المنقذ من الضلال،مكتبة الجندي، مصر، تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر.
- المستصفى، مطبعة مصطفى محمد بمصر، ج1، ط1، 1937م.
- فضائح الباطنية، دار القومية للطباعة والنشر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1964.
- مشكاة الأنوار، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، تحقيق أبي العلاء عفيفي، 1964.
- إلجام العوام عن علم الكلام المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1303هـ.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1964.
- تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1986، تحقيق موريس بويج، تصدير ماجد فخري، توزيع المكتبة الشرقية.
- معارج القدس في مدارج النفس ، المكتبة التجارية القاهرة.
- الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
- الغزالي، معيار العلم، دار المعارف، القاهرة،1961.

53- **الغنوشي (راشد)**
- القدر عند ابن تيمية ، شركة الطباعة والنشر والإشهار،1989.

54- **الغنوشي (عبد المجيد)**
- محاضرة في مؤتمر ابن رشد ،ج1، الجزائر، 1983 .

55- **الغنيمي (أبو الوفاء)**
- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، 1973.

56- **الفارابي** (أبو نصر)
- كتاب الملة ، تحقيق محسن مهدي ، دار الشروق، بيروت ،1968.
- إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان أمين، القاهرة، .1949
57- **قاسم** (محمود)
- دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف مصر، ط 5 ، 1973.
58- **قسوم** (عبد الرزاق)
- مفهوم الزمن في فلسفة ابن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1986 بدون طبعة.
59- **كارادوڤو**
- الغزالي، ط 2 نقله إلى العربية عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .1984
60- **الكندي**
- رسائل الكندي الفلسفية ، ج1، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العري، القاهرة، . 1950
61- **كوربان** (هنري)
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية: نصير مروه وغيره، منشورات عويدات،بيروت.1966
62- **المازوغي** (محمد)
- فكر ابن خلدون دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، ط1، 2007، بيروت.
63- **محمد** (يحيى)
- الفلسفة والعرفان ، دار الهادى ، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
64- **مدكور** (إبراهيم)
- بحث بعنوان " ابن خلدون والفلسفة " ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهره، 1962.
65- **المراكشي** (عبد الواحد)
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط1، 1949، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

66- مرحبا (عبد الرحمان)

- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،منشورات عويدات، بيروت ، باريس، ط3، 1983 م.

67- المكي (عبد الرزاق)

- الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الإسكندرية، 1970.

68- نديم الجسر

- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ط3، مطابع المكتب الإسلامي، بيروت، 1968.

69- نصار (ناصيف)

- الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة بيروت، ط2، .1985

70- هاني (إدريس)

- ما بعد الرشدية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت-لبنان، ط1، 2000م.

71- الهراس (مختار)

- القبيلة والدورة العصبية، ضمن سلسلة كتب المستقبل العربي (31)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، ط1، بيروت .2004

72- الهيتي (فوزي حامد)

- إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، دار الهادي ، بيروت، لبنان، ط1 ،.2005

73- وافي (عبد الواحد)

- ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب، ط ، مصر، 1960.

فهرست المؤتمرات والندوات والرسائل والمجلات

.

- أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1962.
- "أعمال ندوة"،جامعة محمد خامس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.
- الملتقى الدولي الثاني عن ابن خلدون، الجزائر، المركز الوطني للدراسات التاريخية، 1986 م.
- مؤتمر ابن رشد، ج1، ج2، الجزائر ، 1983م.
- مجلة الهداية، في البحث الكلامي، 167س، 30جوان2005.
- مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع 037، 038، 2005.
- "نقد ابن تيمية للكسب الأشعري"، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة 1997 (رسالة ماجستير، لخضر بوزرارة).

فهرست المصطلحات

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الزاي

حرف السين

حرص الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء:

حرف الواو

فهرست الأعلام

فهرست الفرق والمذاهب والأقوام

فهرست الأماكن والبلدان



الباب الأول: السببية والخلق المتواصل لدى أبي حامد الغزالي

الفصل الأول: حياته وآثاره وأفكاره

الفصل الثاني: السببية والخلق المتواصل

الفصل الثالث:تطبيقات الخلق المستمر والسببية

الباب الثاني: السببية والخلق المتواصل لدى ابن رشد

الفصل الأول:حياة ابن رشد وآثاره وفلسفته

الفصل الثالث: فلسفة العمران والخلق المتواصل

الفهرست العام

الملخص بالعربية

اهتمت هذه الدراسة بمعالجة موضوع "السببية والخلق المتواصل" لدى كل من الغزالي وابن رشد وابن خلدون، ولقد كان لكل واحد منهم تميزه الخاص؛ منهجيا ومعرفيا وأسلوبا وأهدافا. فبينما عُني الغزالي –بالدرجة الأولى– وعلى كل المحاور والمستويات – بالدفاع عن الله وهيمنته المطلقة ومحوريته الشاملة، نجد اهتمام ابن رشد بهذا الجانب أقل حدة وجذوة وأبعد عن الجانب العاطفي الوجداني، وأقرب إلى أسلوب ومنهج المعتزلة؛ وإن كان لم يتوفر له الاطلاع على كتبهم و لم يصله منها شيء.

أما ابن خلدون فقد تميز منهجه بالجمع بين المنهجين؛ الوجداني والعقلي في أسلوب واقعي فذ ومتفرد، وإذا كان الغزالي قد مثل رواق المتكلمين أحسن تمثيل دفاعا عن الحقائق الدينية كما مثل ابن رشد الفلاسفة أفضل تمثيل؛ فإن ابن خلدون قد نأى بنفسه عن تلك التراعات، و لم يكترث كثيرا لتلك الصراعات، وكان انتصاره للدين وللعلم واضحا وتبرمه بالفلسفة وأهلها أوضح ؛ إلا أن منهجه الواقعي العلمي قد مثل –بحق– طفرة في تاريخ الفكر الإسلامي خصوصا والإنساني عموما ، تمثل ذلك في القفز على الصراعات التاريخية العقيمة إلى الإبداع العلمي وفتح آفاق جديدة من المعرفة، وهي مهمة تحتاج إلى مجامع علمية ولكن ابن خلدون تحمل ذلك بمفرده.

تلك هي الخلاصة المنهجية التي توصلنا إليها بعد دراستنا لهؤلاء المفكرين الثلاثة على مستوى السببية والخلق المتواصل.

أما من الناحية الموضوعية فقد قسمنا البحث إلى ثلاثة أبواب جعلنا لكل واحد منهم بابا مراعين التسلسل التاريخي.

- **الباب الأول:** خصصناه للسببية والخلق المتواصل عند الغزالي، وقسمناه إلى ثلاثة فصول:

- **الفصل الأول:** تم تقسيمه إلى أربعة مباحث؛ اختص المبحث الأول بحياة الغزالي وآثاره، ذكرنا فيه على الخصوص اهتمامه بدراسة الفلسفة وانهماكه في التدريس بالمدرسة النظامية واطلاعه على منتهى علوم الفلاسفة، وكان من ثمرة هذه المرحلة تأليفه لكتابين هامين هما: مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، وقد ضمّن هذه التجربة من حياته كتابه المنقذ من الضلال؛ وهي فترة كثر فيها ترحاله فخرج من بغداد إلى الشام؛ حيث مارس العزلة التامة والخلوة والرياضة والمجاهدة والتأليف، ثم كانت رحلته إلى بيت المقدس حيث زار قبر إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام في الخليل، ثم سافر إلى الحجاز ثم مصر، ثم اعتزم السفر إلى المغرب ولكن وفاة الأمير يوسف ابن تاشفين حالت دون ذلك، ثم ما لبث أن عاوده الحنين إلى وطنه بغداد، فعاد إلى طوس، ثم إلى نيسابور حيث عاد إلى التدريس، ولكنه ما لبث أن عاد إلى طوس واهتم بالتصوف وأنشأ بها زاوية للمتصوفين ومدرسة لطلاب الفقه، وكانت حياته كلها تدور حول الفكرة الدينية التي نذر نفسه لأجلها.

أما المبحث الثاني: فقد خصصناه لتفكير الغزالي الذي بذل من خلاله جهدا كبيرا للتأسيس لمنهج جديد في المعرفة تجاوز مقالات الفلاسفة والمتكلمين على السواء، و ذلك بوضعه لكتب نقدية؛ كمحك النظر، و الاقتصاد في الاعتقاد، و القسطاس المستقيم، وانتهى إلى عدم إفادة الطرق المغايرة للذوق في تحصيل المعرفة الحقّة، و من ثم عمد إلى التأسيس لهذا اللون الجديد من المعرفة؛ ألا و هي الذوق.

وقد لاحظنا خلال هذا المبحث تميز تفكير الغزالي بالموسوعية الشاملة من المنطق إلى الفلسفة مرورا بالفقه ثم التصوف، و كان له في كل ميدان صولة و جولة.

كما تطرقنا في هذا المبحث إلى العلوم و المعارف عند الغزالي؛ و هي العلوم الدينية (الشرعية)، و العقلية، فالأولى تؤخذ عن طريق تقليد الأنبياء لأنها سماعية بحتة، و أما العقلية فهي عنده ضرورية مكتسبة.

و مهما أقر الغزالي بأن العلوم و المعارف إنما تحصل في القلب بطريقين هما: الاستدلال و التعلم، و الوحي و الإلهام؛ إلا أن تفضيله العلم الحاصل بطريق الإلهام على الحاصل بالاستدلال أمر في غاية الوضوح.

أما المبحث الثالث: فقد جعلناه للتأويل والتعليل عند الغزالي، و يبدو ارتباط هذا المبحث بالذي قبله واضحا، وذلك في كون الغزالي يؤسس لتجاوز العقل في فهم النص؛ إلى استخدام الكشف الوجداني كنظام معرفي بديل، ولكن بشروط كأن تكون هناك إشارات واضحة و قاطعة إلى استحالة الأخذ بالظاهر، و كذا ضرورة الالتزام بمواضعات اللغة وقواعدها التعبيرية من مجاز وكناية وغيرها، وعلى أساس ذلك قام الغزالي برسم الحدود الفاصلة بين التأويل و التفسير من جهة، وبين المحكم والمتشابه من جهة ثانية. و انسجاما من الغزالي مع نفسه في تعجيز العقل، و مناكفةً للمعتزلة ذهب إلى عدم تعليل أفعاله عز وجل.

أما المبحث الرابع: فكان امتدادا طبيعيا لما سبقه من المباحث و لما يمثله المنهج العام في تفكير الغزالي القائم على الحد من قدرة العقل، فكان رفضه للتحسين و التقبيح العقليين، و كذا رفضه ربط الثواب و العقاب بالأفعال قائمًا أيضا على هذه الخلفية.

– **أما الفصل الثاني**: فهو ما مثل لدينا صلب الموضوع و هو السببية و الخلق المتواصل و فيه مبحثان:

المبحث الأول: تناولنا فيه قضايا العلية في الطبيعة، و هي أهم مشكلة أثارتها الفلسفة، و قد أثبت الغزالي أن العلاقة بين العلة و المعلول ليست ضرورية، وأنه لا فعل لطبائع الأشياء، و أن كل ما نراه من اطراد في الطبيعة لا يرجع في نظره إلا إلى عمل الوهم. وقد عالج الغزالي ظاهرة العلية ضمن المنظومة المعرفية الكشفية، و لذلك اعتبر ما نلاحظه من ترابط بين الظواهر بأنه انطباعي ذهني، يحصل لدينا بفعل العادة و التكرار.

وبرفض الغزالي للحتمية الطبيعية فقد أقام مكانها العادة و الاحتمالية، مستعيضا عن الترابط العِلّى بنظرية العادة، مؤكدا بأن معارفنا التجريبية، و إن كانت ليست ضرورية إلا أنها في الوقت نفسه يقينية. فعل كل ذلك من أجل أن يثبت أن هناك خلقا مستمرا و حضورا إلهيا دائما، وذلك ما يقتضيه المنطق الإيماني و الاعتقاد الصحيح.

وفي المبحث الثاني: تعرضنا لقضايا الحدوث و العلية و قدم العالم، و هي قضـــايا اســـتدعت في النهايـــة الحديث حول الإرادة الإلهية بين الفلاسفة و المتكلمين، الذين كان الغزالي أحد كبار فرسانهم و الناطق بـــاسمهم، فالإرادة الإلهية شأنها أنها لا تفعل لسبب و لا لغرض، لأن ذلك شأنها، و على أساس ذلك رفض الغزالي الضرورة الطبيعية و السبب الكافي، و قال بالمشيئة الأزلية المطلقة.

– **الفصل الثالث:** أفردناه للحديث عن بعض المفردات التي تعد في نظرنا بمثابـــة التطبيقـــات العمليـــة للتصورات الكلية عن العقل وحدوده، و السببية والطبائع وفاعليتها ؛ ومن هذه الأمثلة التطبيقية الـــتي اخترناهـــا: الجواهر و الأعراض و الزمان و المكان و أفعال العباد. وقد قسمناه إلى مبحثين:

فالمبحث الأول: خصصناه للجواهر و الأعراض و الزمان و المكان و هما من المقولات الأساسية التي أقـــام عليها الفلاسفة والمتكلمون نظرياتهم حول قدم العالم أو حدوثه. أما الغزالي فقد جعل من نظرية الجوهر الفرد دليلا على انفصالية الزمان و عدم اتصاليته لاحتياج المنفصل إلى التأليف و التركيب، مما يلزم عنه ضـــرورة التجـــدد، و ذلك لا يكون إلا عن طريق الخلق المستمر؛ فالجواهر والأعراض وكذا الزمان والمكان هي مفردات ترتد في النهاية إلى ذرات وآنّات متماثلة لا علّية ولا سببية بينها، ولا فضل لأحدها على الآخر، لأن التماثل يقضي بذلك، وإذن فاحتياجها إلى مؤلف بينها ومديم لبقائها، وخالقٍ لها حين انعدامها أمر ضروري، وذلك هو الخلق المستمر.

أما المبحث الثاني: فتحدثنا فيه عن أفعال العباد بين الخلق والاختيار، وقد لاحظنا كيف نقل الغزالي مقولاته السابقة حول العقل والطبيعة إلى الإنسان، فجعله بمثابة الجماد، فما هو في النهاية إلا محلا ومجرى للإرادة و الفعـــل الإلهي، و قد تجلى ذلك بوضوح في نظرية الكسب التي قال بها الإمام الأشعري، و تبعه في ذلك الغزالي شـــارحا ومدافعا ومؤكدا.

- **الباب الثاني:**

وقد خصصناه للسببية والخلق المتواصل عند ابن رشد وقسمناه إلى ثلاثة فصول؛ اشتمل كل فصل على مباحث:

– **الفصل الأول**: وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعرضنا فيه لحياة ابن رشد وآثاره، وما ميز حياته؛ كصلته بالأمراء والسلاطين وما ناله منهم من حظوة، أو أصابه من نكبة، وكذا صلته بالعلماء كابن طفيل وابني زهر وغيرهـــم، وصراعه مع الفقهاء، وقصة اهتمامه بكتب أرسطو وتفسيره لها، واتصاله بالمنصور ونكبته وترجيحنا للسبب السياسي على غيره من الأسباب.

أما المبحث الثاني: فقد عرضنا فيه لفلسفة ابن رشد وهي قسمان كما تبين ذلك آثاره ؛ قسم أنشأه هو بنفسه تمثل في كتبه الثلاثة: مناهج الأدلة، فصل المقال، تهافت التهافت. أما باقي كتبه فهي عبارة عن شروح وتلاخـــيص لمؤلفات أرسطو الذي كان يمجده أيما تمجيد.

أما أهم ما ميز نظرته المعرفية وفكره الفلسفي فهو الحسم في الكليات والإشكاليات الكبرى، وكذا الفصل التـــام بين عالمي الغيب والشهادة ؛ كعالم الالوهية، وعالمي الطبيعة والإنسان. كما أن ما ميز ابن رشد هو حديثه عـــن

الفلسفة والدين، أو الشريعة والحكمة، وكونهما أختان ارتضعتا لبنا واحدا، وقد أولى ابن رشد قضية العلاقة بين الدين والفلسفة اهتماما فاق سابقيه ؛ حيث لم يتناولها في ثنايا كتبه المختلفة، و إنما خصص لها كتابين ؛ حدد في أحدهما أبعاد المشكلة من الوجهة النظرية , وهو كتاب فصل المقال , وأبان عن أبعادها التطبيقية في الكتاب الثاني: الكشف عن مناهج الأدلة.

لقد حاول ابن رشد أن يمثل التيار الوسطي في القضايا المتنازع عليها بين الفلاسفة والمتكلمين، وكذا بين الفقهاء والمتصوفين، فكان التوفيق حليفه أحيانا وجانبه أحيانا أخرى، وأبرز ما تمثلت فيه محاولته تلك هي قضية التأويل وموقفه منها، وكيف أنه يقول بضرورة اللجوء إلى التأويل في حال تعارض النص مع العقل، ليتوافق مدلول النص مع مقتضى العقل في تغليب واضح للعقل على النقل.

المبحث الثالث: أفردناه للتأويل و شروطه، وقد استثنى ابن رشد بعض القضايا الاعتقادية الكبرى من أن يطالها التأويل؛ كالإقرار بالله تبارك و تعالى، و التسليم بالنبوات، و السعادة و الشقاء الأخرويين، أما باقي المسائل فليست بمنأى عن التأويل. وتبعا لذلك فقد قسم الشريعة إلى قسمين؛ ظاهر و مؤول، فالظاهر هو حظ الجمهور، أما المؤول فهو حظ العلماء الذين يمكنهم ممارسته بشروط:

1- احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير، 2- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني،

3- مراعاة المستوى المعرفي للمتلقين.

و يفرق ابن رشد بين العلماء المشتغلين بالتأويل وأهل الباطن؛ فبينما يعتمد العلماء في ممارسة التأويل على الأقيسة البرهانية، يعتمد الباطنيون على الإلقاء في الروع و الإلهام؛ وهي طريقة مقتصرة على أصحابها، و لا تعني عموم الأمة، ولذلك فإن ابن رشد لا يعتد بها.

– **أما الفصل الثاني**: فقد خصصناه للسببية و الخلق المتواصل وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تناولنا فيه الإشكالات أو المقولات الثلاثة الكبرى التي تعتبر حجر الزاوية في بناء نظرية الخلق المستمر، أو السببية؛ و هي الجواهر و الأعراض و فكرة الزمن.

أما الجواهر والأعراض فقد اتفق ابن رشد مع المتكلمين بشأنها في نقطة واحدة وخالفهم في اثنتين؛ وافقهم في التلازم بين الجواهر و الأعراض، و خالفهم في قولهم بعدم بقاء الأعراض زمنين، فالأعراض عنده باقية ومثال ذلك الزمن فهو نفسه عرض و باق.

أما الاختلاف الثاني فهو حول الخواص و الاستعدادات الطبيعية للجواهر؛ فبينما يجردها المتكلمون من أية خاصية أو استعداد طبيعي، و هو الأساس الذي بنوا عليه نظريتهم في حدوث العالم، وكذا الخلق المستمر؛ خالفهم ابن رشد في ذلك وقال بالضرورة الطبيعية للجواهر الفردة.

و إذا كانت الجواهر هي بالمواصفات التي ذكرها ابن رشد فهي لا تصلح دليلا لخصومه. أما بالنسبة للزمن فهو أبدي و سرمدي و قديم يرتبط بوجود الهيولي (المادة الأولى للكون)؛ فالابتدائية تعني الحدوث، وأنه لا زمن قبل بدء الحركة؛ حركة الكواكب والأجرام، و ذلك ما يرفضه ابن رشد لأنه يقوض نظريات الفلاسفة حول القدم

ويضربها في الصميم. فابن رشد ينفي وجود الخلاء في الزمان والمكان على السواء، و يقول بالتلازم الوجودي بين المادة والحركة، وهي فكرة ترتد في النهاية إلى القول بقدم العالم وقدم المادة والحركة على السواء.

أما المبحث الثاني: فقد خصصناه للسببية وقدم العالم ومفهوم الخلق عند ابن رشد، وقد قامت نظريته بالأساس على نفي العدمية عن المادة ابتداء وانتهاء، وأن الله عنده ليس علة خالقة؛ بل هو علة تركيبية ينحصر دورها في تركيب الأجزاء بعضها إلى بعض على أنساق مختلفة؛ وهو – أي التركيب– أمر زائد على الوجود من حيث هو وجود مجرد عن الصفة الزائدة، بل هو وجود بالقوة.

و قد أدى ذلك بابن رشد – انسجاما مع نظرية المحرك الأول – إلى تأويل النصوص الدينية لتنسجم مع مقاصده؛ متهما المتكلمين بابتعادهم عن ظواهر نصوص القرآن ومهونا من هذه الاختلافات مرجعا إياها إلى اختلافات في التسمية ليس إلا؛ وقد ناقشنا هذه القضايا وأبنا عن موقفنا الواضح منها. ثم يعرج ابن رشد في سياق هذه النظرة على نظرية الفيض و الصدور، و يخطّئ الفلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي في إقرارهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، بل يرى ابن رشد صدور الكثرة عن الواحد وهو رأي أرسطو كما قرر ذلك ابن رشد. فقوة الخلق عند ابن رشد ليست في الفاعل وإنما في المادة الأزلية الأمر الذي لا يجعل للإله من دور سوى الهيمنة على التغيرات الظاهرية فحسب.

– **أما الفصل الثالث**: فقد جعلناه للسببية والعادة والخلق المستمر وكذا الفعل الإنساني والكون والفساد وهي كلها مفاهيم تشترك في معنى التغير و التبدل وإلى أي شيء يمكن أن يعزى، و قد قسمناه إلى مبحثين:

المبحث الأول: العادة والسببية؛ حيث بنى ابن رشد نقده لإنكار الأسباب كونه يعطل الحكمة ويبطل العلم؛ ذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، وأن الحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة. كما وجه نقده أيضا للقائلين بالعادة، متسائلا إن كانت هي عادتنا نحن في الحكم على الأشياء؟ أم عادة الأشياء نفسها؟ أم عادة الله. فوافقهم في الأولى وخالفهم في الأخيرتين. وقد أمكننا ذلك أن نستخلص من النقاش الدائر حول هذا الموضوع (السببية و العادة) أن ابن رشد يرجع الحكم إلى الوجود الموضوعي المادي؛ بينما يرجعه القائلون بالعادة إلى الوجود الذهني فحسب؛ ذلك – حسب ابن رشد– أن العالم الخارجي هوعلة وسبب لعلمنا، وإذن فالعلاقة السببية في الظواهر الطبيعية هي ضرورية وموضوعية، ومستقلة عن ذواتنا ووعينا تمام الاستقلال.

أما المبحث الثاني: فقد جعلناه للكون والفساد والخلق المستمر والفعل الإنساني؛ فالكون أو العالم –كما يراه ابن رشد– لم يخلق دفعة وفي فترة زمنية محددة، بل إن عملية الخلق والإيجاد والتحول والتبدل هي عمليات أزلية أبدية، ومستمرة عن طريق تبدل الأشياء من القوة إلى الفعل والعكس، وعن طريق الكون والفساد التي بنى عليها نظريته في الخلق المستمر متجاوزا طروحات أستاذه أرسطو الذي اكتفى بالتحريك الأول.

وفي هذا المبحث أيضا عرضنا للفعل الإنساني وعلاقته بالإرادة الإلهية، وقد وجد ابن رشد حلا لهذه المعضلة تمثل في إدخاله عنصرا جديدا في المعادلة؛ ألا وهو إعطاؤه الأولوية للعلاقة الخارجية وللقوانين الضرورية والنظم التي تحكم إرادتنا. فأفعالنا لا تتحقق إلا بالتوافق بين المنظومتين؛ منظومة القوانين الخارجية ومنظومة القوانين الداخلية للذات الإنسانية، وهو إبداع لم يسبق إليه، وتبعه في ذلك من تبعه من العلماء كابن تيمية وابن قيم الجوزية في القول بهذه النظرية. وقد خلص ابن رشد بهذا الخصوص إلى أن الله تعالى فاعل فاعلية مطلقة، والإنسان فاعل كذلك في حدود مشروطة بالظروف المحيطة، ويمتاز الحل الذي يقدمه ابن رشد بأنه يقرر حقيقة علمية؛ وهي فكرة السنن والقوانين التي تحكم العالم طبيعة كان أم إنسانا.

- **الباب الثالث:**

خصصناه للسببية والخلق المتواصل عند ابن خلدون وقسمناه إلى ثلاثة فصول :

– **الفصل الأول**: قسمنا إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تناول حياة ابن خلدون وتصنيفه للعلوم، أما حياته ونسبه فقد اختطها هو بنفسه في سيرته الذاتية، فاهتم بذكر التفاصيل حول أسرته وأجداده الذين أوصل نسبهم إلى الصحابي الجليل وائل بن حجر؛ وهو من الرواة الكبار لأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم. وما ميز هذا العرض الذي قدمه ابن خلدون حول أسرته؛ أنها كانت أسرة جاه وجهاد، حيث حضر بعض أجداده موقعة الزلاقة.

أما عن حياته هو فقد كانت حافلة بالأحداث لكثرة ترحاله طالبا للعلم أو الجاه، فارا أو مفاوضا، وفي خضم ذلك تقلد أعلى المناصب وأرفعها من بجاية إلى مصر مرورا بالمغرب ودمشق. وقد تميز عصر ابن خلدون بالصراعات الطائفية والتقلبات السياسية، وكان هو في قلب هذه المعامع، مما أكسبه تجارب ثرّة شكلت مصدرا أساسيا في تفكيره؛ فقد عاش في قصور الملوك كما عاش في أحضان البداوة متنقلا بين القبائل.

أما المبحث الثاني: حاولنا أن نبرز فيه الجانب الكلامي في شخصية ابن خلدون باعتبار أن الموضوع الذي نعالجه من طبيعة كلامية، وردا للاعتقاد السائد حول كون ابن خلدون رجل سياسة واجتماع وليس له في الكلام أي باع، فكان تركيزنا على هذا الجانب أمرا مقصودا.

لقد أفاض ابن خلدون في المقدمة في الحديث عن علم الكلام راجعا به إلى الأصول الأشعرية، وتدل أساليب المعالجة عن رسوخ قدمه وطول باعه في هذا الميدان، ولإبراز هذه الحقيقة عمدنا إلى نوع من التفصيل تناولنا فيه بعض مسائل "اللباب"، وتقسيمه إياه إلى أركان أربعة: البديهيات، المعلومات، الإلهيات، السمعيات.

أما المبحث الثالث فهو امتدادا لما قبله؛ تعرضنا فيه لعلم الكلام ووظيفته ومنهجه، وقد حرص فيه ابن خلدون على التمييز بين منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف فالأول ينطلق من النص الديني، بينما الفيلسوف ينطلق من مقررات العقل جاعلا النص الديني في المحل الثاني دون أي التزام بشيء مسبق. أما موقف ابن خلدون النهائي من مسائل الاعتقاد فهو التسليم والتفويض، وقد تراوح موقفه عموما بين الاتجاه السلفي والاتجاه الأشعري المتصوف.

– **أما الفصل الثاني** فقد خصصناه لنظرية المعرفة عند ابن خلدون ولموقفه من الفلسفة ورؤيته للسببية؛ فقسمناه إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وفيه يبدو ابن خلدون متبرما ومتهكما من الفلسفة وأهلها، محذرا منها باعتبار أن ضررها على الدين كثير، ويعتبر موقفه هذا مرتبطا برؤيته للعقل ومحدوديته في مجال الماورائيات والغيبيات، وأنه إذا خاض تلك المتاهات لا يأتي إلا بالظن، وإذا كنا –حسب تعبير ابن خلدون– لا نعود من تلك النقاشات إلا بالظن؛ فيكفينا الظن الذي لدينا أول مرة، وهو تخريج بارع وسبب وجيه لرفض الفلسفة، غير أن ابن خلدون لا يعدمها فائدة، فقد تكون لها فائدة في شحذ الذهن وترتيب الأقيسة والبراهين، وإذا كان هناك من داع أو ضرورة لتعاطي الفلسفة فإنه يشترط ألا يكون ذلك قبل التشبع والامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه.

أما المبحث الثاني: فقد جعلناه لنظرية المعرفة عند ابن خلدون: لم يقصد ابن خلدون إلى صياغة وبناء نظرية عامة في المعرفة إلا أن رؤيته المعرفية يمكن استنباطها من خلال المقدمة، وقد ظهرت مرتكزات هذه النظرية وفق الأسس الآتية فتحدث عن:

حدود العقل: فهو يرفض ابتداء معالجة الظواهر المتعلقة بما وراء الطبيعة عن طريق العقل، كما يرفض بالمقابل بحث الظواهر الطبيعية والاجتماعية خارج نطاق العقل والتجربة، وبذلك أغلق باب ذلك الجدل التاريخي بين العقل والنقل ووضع كلا منهما في نصابه؛ كما تحدث عن مراتب الوجود ومراتب الإدراك ومراتب العقل والتفكر، وهي كلها مستلزمات ضرورية لوضع الأشياء في نصابها.

وبالجملة فإن ابن خلدون يقف من مسألة المعرفة والعقل موقفا صارما فهو يعتبره معيارا صحيحا في الأمور التجريبية الحسية ولا يدخله في غمرة النزاع مع الحقيقة الدينية والمسائل الغيبية التي هي من اختصاص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن ثمة فقد ميز ابن خلدون بين الحقيقتين الدينية والعقلية ثم اشتغل على محور التقاطع بينهما فكان بذلك تفكيره واقعيا إلى أبعد الحدود.

أما المبحث الثالث فقد جعلناه للسببية عند ابن خلدون، فمنذ البداية يقرر ابن خلدون بأن العالم الذي يقع تحت طائلة النشاط العقلي؛ هو عالم الطبيعة والحس والعناصر، ومن هنا كان تفريقه بين نوعين من السببية: القريبة المباشرة وهي التي تحكم عالم الطبيعة، والبعيدة التي لا مجال للعقل فيها، واعتبر الاشتغال بها مضيعة للوقت.

فهناك في نظره مستويان من المعرفة يتعلق الأول بالسببية في الطبيعة، ويتعلق الثاني بالسببية فيما وراء الطبيعة، ففي الأول يقر ابن خلدون بمبدء الحتمية السببية، مثلما يقر بالخصائص الطبيعية للأشياء، والجديد الذي يقدمه في هذا السياق هو تجاوزه بالسببية مجال الطبيعيات والإنسان كفرد؛ إلى الإنسان كمجتمع وأمة ودولة وحركة تاريخ، وقد لاحظنا أن عبارات ابن خلدون في مجال السببية قد تراوحت –على العموم– بين الرشدية والأشعرية ما جعله بحق ملتقى طرق بينهما.

إن عرض ابن خلدون للسببية يتجاوز حدود العقل والحس إلى النفس ومبادئها لأن من جملة تلك التصورات– التي للإنسان– هي ما يلقيه الله في فكر وقلب الإنسان، ولما كانت مبادئ النفس خارجة عن إدراك

العقل فلا سبيل إذن لإجهاد العقل في ملاحقتها وتتبعها. وعلى الرغم من إيمانه بالسببية إلا أن ذلك لم يمنعه من الإيمان بالخوارق والمعجزات والكرامات، وهي استثناءات تشهد على وجود القاعدة ولا تلغيها.

– **الفصل الثالث**: قسمناه إلى ثلاثة مباحث وعنوناه بـ "فلسفة العمران والخلق المتواصل"، وفيه تتجسد بوضوح فلسفة ابن خلدون حول العمران البشري؛ لاسيما في الأمثلة التطبيقية التي أوردناها.

ففي المبحث الأول: يقرر ابن خلدون بأن ظواهر المجتمع تخضع لقوانين ثابتة وسنن مطردة يعين حاضرها على تفسير ماضيها وقراءة مستقبلها، ومن ثمة كان هذا العلم "العمران" يهتم بدراسة جميع ظواهر العمران البشري، والعلاقات المتبادلة بينهما عن طريق البحث في القوى المحركة للتاريخ؛ فحسب ابن خلدون لكل شيء طبيعة تخصه وعنها يصدر في سلوكه، وذلك ما أعطى لنظرياته القيمة العلمية ولأبحاثه الأبعاد العملية.

إن الظواهر التي يتحدث عنها ابن خلدون؛ كالبداوة والحضارة والتقليد والعصبية وما إليها، هي الآليات التي يتم عبرها وبها تحريك الواقع الاجتماعي ما يؤدي إلى التطور المستمر والخلق المتوال؛ وليس يعني ذلك – بأية حال – جمودا استاتيكيا لواقع ما، لأن طبيعة الإنسان نفسها لا تكف عن التغيّر وذلك مثل مجاري المياه المتجددة، وبهذه النظرة ابتعد ابن خلدون عن الجبرية الاجتماعية التي نادت بها بعض المدارس الفكرية. وقد عرضنا في سياق هذا البحث لمناقشة بعض الدارسين لابن خلدون ممن حاولوا فصله عن أصله واعتقاده، جاعلين بين تدينه وعلميته هوة في محاولات بائسة ويائسة لا تنم إلا عن الانشطار والانفصام الداخلي الذي تعانيه هذه الفئة من الدارسين.

أما المبحث الثاني؛ ففيه تحدثنا عن علاقة السببية بعلم العمران وكيف أن القوانين الاجتماعية التي يحكمها نظام السببية لا تناقض بينها وبين الفاعلية الإلهية، بل إنها هي نفسها جنود الله في أرضه، وأن هذه القوانين لا تختلف عن التي تحكم عالم الطبيعة إلا في النسبة أو النسبية فقط، وبهذه الرؤية فلا تناقض بين الأسباب التي في الطبيعة والمجتمع وبين إرادة الله، ولا بين القوانين السببية والمعجزات الإلهية.

ومع تسليم ابن خلدون بثبات الطبائع في الموجودات إلا أنه نبه على شيء مهم وهو عدم حتمية هذا الثبات أو دوامه، إذ قد يحدث هناك تباين في الأحوال وليس كل الناس مدركة لذلك التباين لأنه من الأمور الخفية.

ومما لفت انتباهنا عند ابن خلدون هو امتزاج السياسي بالاقتصادي بالاجتماعي بالثقافي بالديني؛ ما مثل في النهاية إطارا موضوعيا ومادة ثرّة دسمة في رصد وتحليل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية بعيدا عن النظرات التجزيئية الأحادية التي تأبى إلا أن تفسر الظواهر السلوكية للمجتمعات البشرية بعوامل أحادية كما حدث للماركيسية والفرويدية.

أما المبحث الثالث: فقد خصصناه للعصبية وطبائع العمران الأخرى، وتبرز العصبية كمحرك أساس في التاريخ بحسب النظرة الاجتماعية الخلدونية، وإلى جانب العصبية هناك محرك آخر قد يكون أقوى أحيانا وقد يخبو أحيانا أخرى؛ وأن هناك علاقة جدلية بين الدين والعصبية، فهما أحيانا يتعاونان وأحيانا أخرى يتصادمان، فيُضعف أحدهما الآخر مما يؤدي إلى سقوط الدول وانهيارها؛ أما في حال تعاونهما فإن ذلك مما يزيد الدولة قوة إلى قوة، فالدين في نظر ابن خلدون يقوى بالعصبية ويضعف بضعفها، والعكس صحيح، وذلك مثلما حصل للأنبياء عليهم

الصلاة والسلام حيث لم يبعث الله نبيا إلا في منعة من قومه. وكذلك العصبية تكون قوية إذا كان أهلها متمسكين بالدين فحينها لا يقف في وجوههم شيء.

و لم يقصر ابن خلدون مفهوم العصبية على الرابطة الدموية بل تعدى بها إلى الروابط الأخرى كالأحلاف والولاءات والتكتلات محتفظا لها بجوهرها وهو "النصرة والنعرة" ما جعل نظريته حول العصبية تشمل جميع العصور والأزمنة.

ثم عرجنا في نهاية هذا المبحث – وهو الأخير – على بعض الأمثلة التطبيقية عن السببية في العمران؛ فاخترنا "الاستبداد" كونه مفسدا للعصبية ومضعفا لها، ومحولا التلاحم والتناصر إلى تخاذل وتناحر، ثم التقليد باعتباره اتجاها فطريا لدى الإنسان، قد يكون عامل تطور كما قد يكون عامل هدم ؛ ثم عرجنا على جدلية الجاه والمال، وكيف أن كلا منهما يسعى لصاحبه باعتبارهما يمثلان قوام الحياة البشرية حضرية كانت أو بدوية.

Abstract

This Section addressed the theme of "causality and the continued creation" at each of Al-Ghazali, Ibn Rushd and Ibn Khaldun, where each one of them was distinguished; systematically, cognitively and in styles and goals. While Al-Ghazali was primarily, and at all levels and axes, concerned by defending God and his absolute dominance and overall pivotal, we find that Ibn Rushd attention to this aspect less severe and far from the emotional side, and closer to the style and method of Nonconformists (المعتزلة); although he did not have access to their books and did not receive no such thing from them.
However, Ibn Khaldun's approach was marked by combining the two approaches; emotional and mental in a realistic, remarkable and unique style. If Al-Ghazali had represented the Speakers Group (رواق المتكلمين) in the best way defending on the religious realities, as Ibn Rushd did represent the philosophers; Ibn Khaldun had distanced himself from such conflicts; and did not care a lot for those conflicts, and the victory for religion and science was so clear; and its boredom to philosophy and philosophers was more clearer. But his realistic and scientific method represents, really, a leap, especially in the history of the Islamic thinking (الفكر الإسلامي); and generally in the human thinking. That was clear in the historic jump over the historical sterile conflict to scientific creativity and to open new horizons of knowledge; and it is a task that needs to scientific communities (مجامع علمية), but Ibn Khaldun did that alone.

That was the methodological conclusion we reached after our Section of these three thinkers on the level of causation and continuous creativeness.

From the substantive side, we divided this Section into three parts taking care to the historic sequence.

• Part I: we devoted it for Al-Gazali, and divided it into three chapters:
- Chapter One: has been divided into four sections; the first one is devoted to Al-Ghazali life and his books, we noted especially his interest in philosophy and his engagement on its teaching at the normal school; and his keep on the ultimate philosophy sciences. The fruit of this stage was his two important books which are: the purposes of philosophers and hurried philosophers. This experience is included in his book: "the savior from error" (المنقـــذ مـــن الضـــلال). It was a period where in which he moved too much; he left Baghdad to Cham; where practiced the total isolation and privacy, sport and the fighters and the writing. Then it was his trip to Jerusalem where he visited the tomb of Abraham in Hebron. And then travelled to the Hijaz and Egypt, and then I intended to travel to Morocco but the death of Prince Yussuf Ibn Tashfin prevented that, then he soon had nostalgia to his homeland Baghdad, and returned to Tous, then to Nisabour where he returned to teaching, but he soon returned to Tous and took care of Sufism and established the unit of the Sufis and a school for students of jurisprudence. His entire life was cycling around the religious idea, he committed himself to it.
Section II: it was allocated for Al-Ghazali thinking, who made a great effort from which to build a new approach of knowledge beyond says of both philosophers and speakers ; by writing critical books, like «Test consideration» (محك النظر), Economy in believing (الاقتصاد في الاعتقاد); and the Evenly straight (القسطاس المستقيم); and concluded to the no benefit of the ways that are opposite to taste in getting the real knowledge ; and therefore he designed to establishing this new kind of knowledge; the taste.

We have noted during this section the distinguished thinking of Al-Ghazali as an encyclopaedia of logic to the philosophy through the jurisprudence, and then Sufism.
We also covered in this section the science and knowledge with Al-Ghazali; which is the religious and mental sciences, the first one is taken by mimicking the prophets since it is purely hearsay, but the substances is necessary acquired according to him.
Whatever Al-Ghazali acknowledged that sciences and knowledge is got to the heart in two ways: reasoning, learning, revelation and inspiration; however, it is clear that he prefers the inspired science rather than that happening through reasoning.

Section III: we have made it for interpretation and reasoning with Al-Ghazali, the relation of this to the previous one seems clear. In fact Al-Ghazali was establishing to move beyond the mind to understand the text to the use of emotional disclosure as a substitute knowledge ; but with the conditions that there were clear signals and categorically of impossible taking the apparent meaning. As well, the need to adhere to places language (بمواضعات اللغة) and its expressive norms like metaphor, euphemism and others. On this basis, Al-Ghazali draw the boundaries between interpretation and explanation from one side; and between the arbitrator and a similar from the second side. Being consistent with himself in mental disabling and harassment isolationists, Al-Ghazali went further in non-justifying the actions of God, almighty.

Section IV: it was a natural extension of what preceded due to what does the general approach represent in Al-Ghazali thinking, this thinking is based on reducing the ability of the mind, therefore it was rejecting for mental improvement and non-improvement; and also his rejecting to link reward and punishment of acts; was also based on this background.

-- Chapter Two: that's what represents for us, the subject body, which is causation and creativeness, which contains two sections:

Section One: We discussed here the issues of the attic in nature, which the most important problem raised by philosophy. Al-Ghazali had proved that the relationship between the cause and effect are not necessary; and there is no action for the things nature; and thatt everything we see in nature is due the illusion according to him. Al-Ghazali has addressed the attic phenomenon within the cognitive and detective scheme. Therefore, he regarded what we notice as the correlation between the phenomena, to be mind impressionistic, it happens to us due to the habit and repetition.

Al-Ghazali rejected the natural inevitability; and established instead the habit and Probabilistic, replacing the causal interdependence by the habit theory, stressing that our experimental knowledge are uncertain, even if it is not necessary. He did all that to prove the existence of continuous creativeness and permanent God presence. That is implied by the faith logic and the true belief.

In Section II: We exposed the subjects of the happening, attic and the world ancientness, which are issues that require at the end the talk about the divine among philosophers and speakers, whom Al-Ghazali was a senior knight, as well as their spokesman. The divine would not do for one reason and not for the purpose, because it is like that. Basing on that, Al-Ghazali refused the natural necessity and the enough reason; and said the absolute discretion of the timeless.

-- Chapter III: was devoted to the talk about some of the vocabulary, which is in our view, like the practical applications of the total perceptions of the mind and its borders; and for the causation, complexions and its effectiveness. Among these applied examples we have chosen: gems and symptoms, time and location and human acts. We divided it into two sections:

Section I: was allocated for Gems, symptoms (للجواهر و الأعراض), space and time; they are fundamental statements in which philosophers and speakers built on their theories about the world ancientness and occurrence. The Al-Ghazali made the single substance (الجوهر الفرد) theory a proof of the time decoupling and its discontinuity because of the decoupled need to the authoring (التأليف) and composition. This implies the renewing necessity; and that is not possible only via the continuous creativeness. The Gems, symptoms as well as space and time are the items that transformed back, at the end, into similar atoms and Anat not identical and therefore no causal link between them, and preferred to one over the other, as required by the similarities, and therefore needs to them and the author of the city to survive, and creator of absence while it is necessary, and that is continuing creatures.
Section II: "We talked about acts of the subjects between the creatures and selection, has noticed how the transfer of Al-Ghazali previous arguments about the mind and nature to man, makes an inanimate, what is ultimately only pregnancy and the course of the will and divine act, and has manifested clearly in the theory of loss He said the forward Ash'ari, and was followed by the Al-Ghazali explaining and defending and affirming.

• Part II:
We have devoted to Ibn Rushd and divided into three chapters; each one includes sections:

- Chapter I: The three sections:

Section One: our lives when Ibn Rushd, effects, and characterized his life; continued princes and sultans, and earned them favourable, or injury of the catastrophe, as well as the relevance Scientists Tufail son and my son blossom and others, and its conflict with scholars, as the story of Aristotle interest in books and interpreted them, and his Mansuri And their misfortune and the weighting of the reason for other political reasons.

Section II: it has offered to the philosophy of Ibn Rushd is divided into two as shown effects; department established himself in his books are three: the curricula of evidence, to separate article, hurried rushing. The rest are for written explanations for Tlackhes writings of Aristotle who was Amjad Emma glorification.
The most important feature of its outlook cognitive and philosophical idea is the discount at colleges and major problems, as well as a complete separation between the unseen world and the certificate; Kaaalm judgments, and a global nature and humans. The feature of Ibn Rushd is talking about philosophy and religion, or Sharia, wisdom, and they Artdata two sisters and one of us, Ibn Rushd was the first issue of the relationship between religion and philosophy attention than its predecessors; terms were not covered in the course of various books, and it has carried out two books; identified One of the dimensions of the problem in theory, a book chapter article, and during the dimensions of Applied Book II: disclosure of evidence platforms.
We have tried to Ibn Rushd that represents the trend in the central disputed issues between the philosophers and speakers, as well as among scholars and Sufis, was to reconcile his ally and sometimes other times, and highlighted what it was trying That is the issue of interpretation and position them, and how he says the need to resort to exegesis in the event Opposed the text with the mind, the meaning of the text in line with the appropriate reason to prevail and a clear mind on transport.

Section III: individual interpretation and conditions, Ibn Rushd has exempted some of the issues believe that the majority of eligible exegesis; acknowledge God and God bless, and recognizing a prophet, and happiness and misery Alakharoyen, while the remaining issues are not immune

from exegesis. Accordingly, the Department of Sharia into two parts; Zahir, Ml, apparently is the public's luck, but luck is Alml scientists who can exercise conditions:
1 - respect for the characteristics of the Arab style of expression, 2 - Respect for internal unity to say religious,
3 - in mind the level of knowledge of the recipients.

Ibn Rushd and differentiate between scientists and people engaged exegesis subcontractors; While scientists in practice depends on the interpretation scales Alberhanih, Albatunaion depends on the speech in its branches and inspiration; method is limited to owners, and does not mean pan-nation, therefore, Ibn Rushd negligible.

-- Chapter II: The disciplines of causation and creativeness, which continued Section:

Section first: when discussing problems or statements that are considered the three major cornerstone in building Creationism constant, or causation; are gems, and symptoms and the idea of time.

The gems and symptoms have agreed Ibn Rushd with the speakers at one point in two runs; and jurisprudence in the correlation between symptoms and jewels, and in contravention of saying no symptoms survival time, SYMPTOMS When staying example, the time he introduced himself, was staying.

The second difference is about the preparations and characteristics of natural jewels; While deprive speakers of any natural feature or willing, and is built upon the foundation of their construction in the world, as well as continuous creativeness; contravention of the Ibn Rushd said necessarily the individual's natural jewels.

And whether gemstones are specifications mentioned by Ibn Rushd is not valid proof of his rivals. For a time he was old and Sarmadi, is linked to an identity (Article I of the universe); primary means of occurrence, and that no time prior to the start of movement; movement of planets and celestial, and this has been denied by Ibn Rushd because it undermines theories about ancient philosophers and beat her at heart. Ibn Rushd denies the existence of the outdoor space and time, both existential and says parallel between the article and movement, an idea back in the end to say the world's oldest and the article and traffic alike.

Section II: The disciplines of causation and the world and the concept of the creatures at Ibn Rushd, his theory has basically denied nihilism article beginning and the end, and that Allah is not a bug creator; but is perhaps synthetic confined its role in installing the parts to each other on different formats; It - the installation - a plus in terms of the presence there is just about excess capacity, but is there by force.

And has led Ibn Rushd - in line with the theory of the first engine - to interpret religious texts to conform with the purposes; accused of speakers to stay away from the texts of the Koran and the phenomena of two of these differences by the reference to differences in name only; We have discussed these issues and a son from our clear them . Then ascendeth Ibn Rushd in the context of this outlook on the theory of Flood and chests, and err Muslim philosophers Ibn Sina, Al-Farabi in recognizing that no single issue except one, but finds Ibn Rushd issuance volume for a single view of Aristotle as decided by Ibn Rushd. The strength of the creatures at the Ibn Rushd is not in the actor, but in the eternal rule which not only makes the role of the god of dominance only changes apparent only.

-- Chapter III: I have made for a causal and habit and creativeness, as well as the continuing humanitarian act and the universe and corruption are all concepts involved in the meaning of change and turnover and anything can be attributed, and was divided into Section:

Section I: habit and causation; Beni, where Ibn Rushd criticism of the denial of the reasons he blocks wisdom and nullifies science; that science is to know the causes of things, wisdom and

knowledge are the reasons missing. He also drew criticism for saying Also as usual, wondering whether our tradition we are to judge things? Or usually the same things? Or usually God. Chimed in the first runs in the last two. So we have to draw from the debate on this subject (causation and usually) that Ibn Rushd is due to rule substantive physical presence; while irreversible Sayers returned to the mental presence only; that - according to Ibn Rushd - to the outside world Hoolh The reason for our knowledge, and therefore the relationship Causation in natural phenomena are necessary and objective, independent of ourselves and the quality of sharp independence.

Section II: The fact of the day, corruption and the creatures and continuing humanitarian act; Falcon, or the world - as he sees Ibn Rushd - did not create momentum in a specified period of time, but that the process of creation and the development and transformation and turnover is of eternal eternal, and continuing through changing things from the Force Act and vice versa, and through the universe and corruption which it is based on his theory of creation offers continuous surpassing professor Aristotle, who himself first move.
In this Section also offered humanitarian act and its relationship to the divine will, Ibn Rushd has found a solution to this dilemma is to enter a new element in the equation; namely, giving priority to the relationship of Foreign Affairs and the necessary laws and regulations that govern our will. Effectiveness can only be achieved by mutual agreement between the two systems; system of laws and external system with the domestic laws of humanity, an unprecedented innovation mechanism, followed in the ensuing scientists son Ibn Taymiyah and values of nuts to say this theory. Ibn Rushd was concluded in this regard that God absolutely effective actor, and actor as well as rights within the conditional circumstances surrounding the advantage of the solution provided by Ibn Rushd that decide scientific fact; Sunan an idea and the laws that govern the world or the nature of man.

• Part III:
Allocations for the Ibn Khaldoun, divided into three chapters:

-- Chapter One: divided into three SECTIONS:
Section I: addressing the life of Ibn Khaldoun class of Sciences, either his life and the proportion has trodden himself in his autobiography, is mentioning details about his family and ancestors who led the descent to the owners of Galilee Wael Ben stone; one of the narrators of adult chatter Prophet peace be upon him. What distinguished this presentation by the Ibn Khaldun about his family; family they were suddenly and Jihad, where he attended some of its ancestral Bobsled.
As for his life is to have been an eventful of the large Rahal students of science or a sudden, a rat or negotiator, in the midst of that occupy the highest positions and the highest of Bejaia to Egypt via Morocco and Damascus. The Ibn Khaldoun era marked by sectarian conflict and political instability, and was at the heart of this Alamaama, which earned him Test rich formed an essential source in his thinking; has lived in the palaces of kings and lived in the arms, moving among Bedouin tribes.

Section II: when we tried to highlight the verbal side in the personality of Ibn Khaldun as the theme, which addresses the nature of verbal, and in response to popular belief about the fact that the Ibn Khaldoun man policy meeting and not talk to him in any sold, the focus on this aspect is intentional.
The length of Ibn Khaldoun in the introduction to talk about the science of speech due to the Ash'ari assets, and methods of treatment as evidenced by the firmness of the length of vendors in

this field, and to highlight this fact, we have the type of detail in discussing some issues "pulp" and dividing it into four corners : Axioms, information, Divinity, audio.

Section is the third extension for him; he presented the flag to talk, function and systematization, which has been keen Ibn Khaldun to distinguish between a speaker and a former philosopher stems from the religious text, while the philosopher stems from the decisions of the mind ivory religious text in the second store without any prior commitment to something . The position of the Ibn Khaldoun finals of the issues and the belief is recognized credentials, his position has generally ranged between Salafist trend and the trend Ash'ari Theosophist.

-- The second chapter was devoted to the theory of knowledge at the Ibn Khaldoun and his position on the philosophy and vision of a causal; divided into three SECTIONS:

Section I: There seems to Ibn Khaldun and accused donors of philosophy and its people, warning them as much harm to religion, and this position is linked to his vision of the mind and though limited in the area of what is behind it and superstition, and that if those Mazes fought not only come Bazn, if we - in the words of Ibn Khaldoun - does not come back from those discussions but Bazn; Enough that we have probably the first time, an excellent graduation and a good reason for refusing philosophy, but the verdict was not failure rates, it may be useful in sharpening the mind and arranging scales and evidence, and if there is no need or The need for abuse philosophy, it is not required before saturation and Fullness of legitimacy and access to interpretation and doctrine.

Section II: it made it to the theory of knowledge at the Ibn Khaldun: Ibn Khaldun was not intended to formulate and build a general theory of knowledge but the vision of knowledge can be developed through the introduction, this platform has emerged as the theoretical foundations talked about the following:

The limits of reason: it refuses to deal with events starting on including the nature through reason and refuses to discuss the other hand, natural and social phenomena outside the scope of reason and experience, and thereby close the door so the historical controversy between reason and transportation and put both of them in things; He also spoke about the classes of existence and recognition RANK The hierarchy of reason and reflection, all the requirements necessary to put things in perspective.

Wholesale and the Ibn Khaldoun stand on the issue of knowledge and reason is considered a strict criterion is true in the pilot nor confined to the sensual in the midst of conflict with religious truth and Otherworldliness matters that are the prerogative of the prophets, peace and blessings on them, and there has characterized the Ibn Khaldoun between religious and mental facts and then worked At the centre of the intersection between them was so realistic thinking beyond borders.

Section has made it the third of causation when Ibn Khaldun, since the beginning of Ibn Khaldoun decides that the world which fall under mental activity; is the natural world and the sense of the elements, hence the differentiated between two types of causation: a near direct that govern the natural world, not away The area of the brain, and considered by engaging in a waste of time.

A look at two levels of knowledge for the first causation in nature, and the second cause of the Supernatural, in the first recognizes the Ibn Khaldoun principled inevitable causation, as recognizes the natural characteristics of things, the new offer in this context is bypassed in the area of natural and causation rights as an individual; humans As a society, nation and state and the movement of history, has noticed that the words of Ibn Khaldoun in the area ranged causation - Overall - between Rushdie and Ash'ari what it truly the crossroads between them.

The presentation of the Ibn Khaldun causal beyond the limits of reason and common sense to self-defence, because the principles of the total of those perceptions - that of humans - are thought by God in the human heart, and when the principles of self-awareness beyond reason there is no way authorized to stress the mind in prosecuting and tracking. In spite of his belief in causation but that did not prevent him from the Paranormal faith and miracles and dignities, which are exceptions to a rule and not abolish it.

-- Chapter III: Divided into three Investigation and the title of "the philosophy and built the creatures continued," and it clearly reflected the philosophy of Ibn Khaldun on Human Development; especially in the examples of applied by Ford.

In the first Section: Ibn Khaldun decides that the phenomena of society are subject to the laws and traditions fixed steadily appointed to interpret the past, present and future of reading, and there was this science "built" interested in Sectioning all the phenomena of Human Development, and their mutual relations through research in the dynamics of history; only Ibn Khaldun everything belonged to the nature and issued by his conduct, so what I give to the theory of scientific value and research-dimensional process.

The phenomena is talking about the Ibn Khaldoun; begins, civilization and tradition and nervousness, etc., are the mechanisms that have been through it and by moving the social reality that leads to constant evolution and creation in sequential; not mean that - if any - rigid Astatekeya In fact, because human nature itself does not cease Change, such as renewable water streams, and this perception away from the Ibn Khaldun social arrest, which was urged by some schools of thought. We have offered in the context of this research to discuss some of the Ibn Khaldun scholars who tried to isolate him from his and his belief, making between religious and scientific gap in desperate attempts to reflect not only internal fission and shear experienced by this group of scholars.

Section II; provides talked about the causal relationship of knowledge built and how the laws governed by a system of social causation no contradiction between them and the effectiveness of God, but God is the same soldiers on its soil, although these laws do not differ from that govern the natural world or only in the relative percentage Only, this vision is a contradiction among the reasons in nature and society and between the will of God, not causation between law and divine miracles.

While recognizing the Ibn Khaldoun Complexions firmly in the assets but he warned the important thing is the lack of stability or the inevitability of this spiral, as may occur There are differences in the circumstances, not everyone is aware of this discrepancy because it is hidden.

It drew our attention at the Ibn Khaldun is the fusing of socio-economic policies, religious culture; what such a framework in the end objective and fatty material rich in monitoring and analysing the historic movement for human communities away from unilateralism, which looks piecemeal but refuses to explain the phenomena of human societies behavioral factors such as the one-Marques and Alfrudi .

Section III: The specialties of neurological and other built-Naturally, highlighting neurological basis of an engine in history, according Alkhaldaunay social outlook, along with another motor nerve there may be stronger at times has sometimes fades; and that there is a dialectical

relationship between religion and nervous, they sometimes cooperate and sometimes other Crashes, and weak each other, leading to the fall of States and its collapse; In the event that their cooperation which increases the strength of state power, Religion in the eyes of the Ibn Khaldoun strengthens and weakens the nervous vulnerability, and vice versa, so as happened to the prophets of peace and blessings they did not send a prophet of God Only to prevent him from his people. As well as neurological be strong if its people to their religion while standing in their faces something.

Ibn Khaldun did not confine the concept of neurology at the Association of blood but to infect other links alliances and loyalties and blocs have retained the substance is "Nasra and chauvinism" is what makes his theory about the nerve covering all ages and times.

Then slalom at the end of this Section - the last - at some examples of applications built on causation; Select the "despotism" as a corrupter of neurological and weakens them, and converted cohesion and Altnasser to the delinquency and rivalry, then tradition as an instinctive tendency in humans, it may be an evolution may also A demolition worker; Then suddenly he stopped at a controversial and money, and how each is seeking to represent the author's strength as an urban human life or Bedouin.

UNIVERSITY OF ALGIERS
FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
DEPARTRMENT OF THEOLOGY AND RELIGIONS

Causality and the Continued Creation in the Islamic Theology

(Al-Ghazali - Ibn Rushd - Ibn Khaldun)

A Thesis submitted to obtain a Doctorate in Islamic Studies

Specialization: Islamic Doctrine

Prepared by: Lakhdar Bouzrara

Academic Year
1429/1430 AH – 2008/2009 CE

UNIVERSITY OF ALGIERS
FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
DEPARTRMENT OF THEOLOGY AND RELIGIONS

Causality and the Continued Creation in the Islamic Theology

(Al-Ghazali - Ibn Rushd - Ibn Khaldun)

A Thesis submitted to obtain a Doctorate in Islamic Studies

Specialization: Islamic Doctrine

Prepared by:
Lakhdar Bouzrara

Supervised by:
Prof. Ammar Djidel

Committee Discussion

1- Prof. Dr. Abdrazzaq Qassoum Chair Person
2- Prof. Dr. Ammar Djidel Reporter
3- Prof. Dr Abdelqader Bakhouch Member
4- Prof. Dr Said Aliouet Member
5- Prof. Dr Chafia El-Siddiq Member
6- Dr. Lakhdar Chrit Member

Academic Year
1429/1430 AH – 2008/2009 CE